LOS REYES TAUMATURGOS

MARC BLOCH

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA • 70 AÑOS

MARC BLOCH

LOS REYES TAUMATURGOS

Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra

Prólogo
JACQUES LE GOFF

Presentación
MARCOS LARA

Traducción
MARCOS LARA
JUAN CARLOS RODRÍGUEZ AGUILAR



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Edición conmemorativa 70 Aniversario, 2006

Bloch, Marc
Los reyes taumaturgos / Marc Bloch ; pról. de Jacques Le Goff, present. de Marcos Lara, trad. de Marcos Lara, Juan Carlos Rodríguez Aguilar. — 2ª ed. — México : FCE, 2006.
663 p. : ilus. ; 21 × 14 cm — (Colec. Conmemorativa 70 Aniversario ; 67)
Título original Les rois thaumaturges
ISBN 968-16-7792-7

1. Francia — Historia — Siglos XVI-XIX 2. Inglaterra — Historia — Siglos XVI-XIX I. Le Goff, Jacques, pról. II. Lara, Marcos, tr. III. Rodríguez Aguilar, Juan Carlos, tr. IV. Ser. V. t.

LC RC296 Dewey 944.025 B219r

Distribución mundial para lengua española

Primera edición en francés, 1924
Tercera edición en francés, 1983
Primera edición del FCE, 1988

Comentarios y sugerencias: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

Empresa certificada ISO 9001: 2000

Editor: Martí Soler
Diseño de forro e interiores: Mauricio Gómez Morin / Francisco Ibarra

Título original:
Les rois thaumaturges

Reedición corregida de la obra publicada en 1924 por: Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg, y en 1961 por la Librarie Armand Colin.

ISBN 968-16-7792-7

Impreso en México • *Printed in Mexico*

ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO

Marc Bloch fue torturado por la Gestapo y fusilado a la edad de cincuenta y siete años el 16 de junio de 1944 en Saint-Didier-de-Formans, Ain, cerca de Lyon, debido a su participación en la Resistencia. Durante los treinta años que siguieron a esta heroica muerte, su reputación como historiador tuvo un triple fundamento: en primer lugar estaba su papel de cofundador y codirector, junto con Lucien Febvre, de la revista *Annales*,[1] que renovó la metodología de la historia; luego estaban dos grandes libros: el primero, *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française* (1931) [*La historia rural francesa: caracteres originales*, Crítica, 1978], apreciado sobre todo por los especialistas que con justicia lo consideraron el punto culminante de la escuela francesa de historia geográfica y el punto de partida para un nuevo enfoque de la historia rural tanto medieval como moder-

[1] La revista, fundada en 1929 con el título *Annales d'histoire économique et sociale* [*Anales de historia económica y social*], se convirtió con la guerra en *Annales d'histoire sociale* [*Anales de historia social*] (de 1939 a 1941 y de nuevo en 1945); entre 1942 y 1944 se tituló *Mélanges d'histoire sociale* [*Miscelánea de historia social*] debido a las leyes de Vichy, que exigieron incluso que el nombre del judío Marc Bloch desapareciera de la portada de la revista. Marc Bloch, quien ya había expresado en una carta de mayo de 1941 a Lucien Febvre su renuencia para continuar la publicación de la revista bajo el gobierno de Vichy, colaboró, no obstante, con el seudónimo de Marc Fougères. En octubre de 1942, en otra carta dirigida a Lucien Febvre en la que reconsidera su desacuerdo, reconoce el buen fundamento de la decisión que tomó el primero al continuar con la revista. Acerca de si tenía intenciones, si hubiera sobrevivido, de volver a asumir o no sus funciones en la revista después de terminada la guerra, los testimonios son contradictorios. Después de su muerte la revista tomó, en 1946, el título de *Annales: Économies-Sociétés-Civilisations* [*Anales: economías, sociedades, civilizaciones*], que conserva hasta hoy.

na; el segundo, *La Société féodale* (1939-1940) [*La sociedad feudal*], era una síntesis poderosa y original que transformaba la historia de las instituciones al ofrecer una concepción global de la sociedad e integrar historia económica, historia social e historia de las mentalidades, apelando a un público más amplio; a estos dos libros se sumaba también un tratado (póstumo) de metodología histórica, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* (publicado por Lucien Febvre en 1949) [*Introducción a la historia*, FCE, 1952], ensayo inconcluso en el que algunas perspectivas profundas y originales a veces se pierden por el enredado borrador que el autor seguramente hubiera corregido antes de su publicación.

No obstante, desde hace algunos años y para un número creciente de investigadores en ciencias humanas y sociales, Marc Bloch es, antes que nada, el autor de un libro pionero, su primera gran obra, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (1924) [*Los reyes taumaturgos*, FCE, 1988], que hizo de este gran historiador el fundador de la antropología histórica.[2]

GÉNESIS DE *LOS REYES TAUMATURGOS*

En el estado actual de nuestros conocimientos sobre Marc Bloch, y en espera de que las cartas que conservamos (suyas o de sus corresponsales) puedan aportarnos alguna precisión —si no es que alguna revelación—, podemos afirmar que la gestación de *Los reyes taumaturgos* abarcó una docena de años y se benefició de tres experiencias fundamentales, dos de orden intelectual y una de orden existencial.[3]

[2] Como tal lo reconoció Georges Duby en su prefacio a la séptima edición de *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* (1974): "Cuando a los cincuenta y seis años, en las últimas líneas que escribió, el Bloch del tiempo de la Resistencia afirma una vez más que las condiciones sociales son 'en su más profunda naturaleza mentales' (p. 158), ¿acaso no nos hace un llamado a reconsiderar su primer libro, su verdadera gran obra; a releer *Los reyes taumaturgos* y a continuar esa historia de las mentalidades que él había abandonado pero de la que el joven Bloch fue probablemente el inventor?" (p. 15).

[3] Agradezco a Étienne Bloch, hijo de Marc Bloch, por poner a mi disposición toda la documentación e información que pudo recopilar sobre su padre en relación con *Los reyes tauma-*

La primera tuvo por escenario la Fondation Thiers en París, donde Marc Bloch, que ya había merecido en 1908 la titularidad de catedrático de historia en la École Normale Supérieure, fue pensionario entre 1909 y 1912. La segunda fue la experiencia de la primera Guerra Mundial, al final de la cual había obtenido el grado de capitán tras haber servido en el ejército por cuatro ocasiones y haber sido condecorado con la cruz de guerra. La tercera fue el ambiente académico que prevalecía en la Facultad de Letras de la Universidad de Estrasburgo, donde fue nombrado profesor de conferencias en diciembre de 1919 y luego catedrático en 1921.

La labor científica de Marc Bloch comienza entre 1911 y 1912, época en que publica sus primeros artículos. Hasta el advenimiento de la guerra, dichos estudios muestran tres focos de interés evidentemente relacionados entre sí. En primer lugar, la historia institucional del feudalismo medieval (en particular el papel de la realeza y de la servidumbre en el sistema feudal); se trata del primer aliento de un estudio que, debido a las disposiciones tomadas a favor de los universitarios que combatieron en la guerra, no pasaría de ser el embrión de una tesis: *Rois et serfs – un chapitre de l'histoire capétienne* [*Reyes y siervos: un capítulo en la historia de los Capetos*]. En segundo lugar, una región: la Île de France; este interés se explica por la enorme influencia que la geografía histórica tuvo, a partir de Vidal de La Blanche y sus sucesores, en la nueva escuela francesa de historia que floreció durante el periodo de entreguerras. En tercer lugar, una metodología incipiente, aspecto que se refleja en el muy poco conocido discurso que Bloch pronunció en la entrega de los premios del Liceo de Amiens en 1914, en la víspera de la Gran Guerra, y que equivale a un primer discurso del método: *Critique historique et critique du témoignage* [*La crítica histórica y la crítica del testimonio*].

turgos y por concederme la autorización para trabajar en el fondo de documentos de Marc Bloch resguardado en los Archives Nationales y que pude consultar en las mejores condiciones gracias a la amabilidad de Suzanne d'Huart, jefa del Departamento de Conservación. Este fondo constituye el ramo AB XIX 3796-3852 (el ramo AB XIX corresponde a documentos de grandes eruditos resguardados en los Archivos Nacionales). La mayoría de las citas incluidas en este prólogo que no tienen referencia provienen de este fondo. Agradezco asimismo a mi amigo André Burguière por sus múltiples y valiosas aclaraciones.

Uno de estos primeros ensayos, publicado en 1912, merece especial atención: "Les formes de la rupture de l'hommage dans l'ancien droit féodal" ["Las formas de ruptura del vasallaje en el antiguo derecho feudal"].[4] En él Marc Bloch describe un "rito" feudal conocido como *jet du fétu* o "tirar la paja", que a veces se llamaba también "quebrar la paja" *(exfestucatio)* y que representaba la disolución del vínculo de vasallaje. He aquí, pues, un interés precoz por los aspectos rituales de las instituciones del pasado. Dada la indiferencia casi total de los historiadores y los especialistas en derecho medieval francés (apenas dos notas de Gaston Paris y una alusión de Jacques Flach), Marc Bloch recurrió a los historiadores alemanes de derecho medieval, quienes en ese momento estaban particularmente interesados en la etnografía y el comparativismo: pudo leer un artículo de Ernst von Moeller, pero, sobre todo, se ayudó de "la gran obra de M. Karl von Amira", *Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik* [*El báculo en el simbolismo jurídico germánico*].[5]

EL TRÍO DE LA FONDATION THIERS

¿Dónde se encuentra Marc Bloch en ese momento? Después de diversas estancias universitarias en Alemania entre 1908 y 1909, concretamente en Berlín y en Leipzig, consigue una estancia en la Fondation Thiers; allí encuentra a dos antiguos camaradas de la École Normale, el helenista Louis Gernet (catedrático a partir de 1902) y el sinólogo Marcel Granet, catedrático, como él, desde 1904. Los tres jóvenes eruditos organizaron entre ellos un pequeño grupo de investigación y todo parece indicar que Granet tuvo gran influencia sobre sus dos compañeros: la temática y la metodología de Granet, que habrían de renovar la sinología, orientaron a Louis Gernet y a Marc

[4] Publicado en *Nouvelle Revue historique du droit français et étranger* [*Nueva revista histórica de derecho francés y extranjero*], t. XXXVI, marzo-abril de 1912, pp. 141-177, y reeditado en Marc Bloch, *Mélanges historiques* [*Miscelánea histórica*], París, 1963 (Bibliothèque Générale de l'École Pratique des Hautes Études, sección VI, SEVPEN), t. I, pp. 189-209.

[5] Las referencias exactas que hace a estos dos trabajos pueden encontrarse en artículo arriba citado de Marc Bloch, *Mélanges historiques* [*Miscelánea histórica*], t. I, p. 190, nota 2.

Bloch hacia panoramas más amplios que los que ofrecía en ese momento la historiografía tradicional de la Grecia clásica y del Occidente medieval. Antes de la aparición de *Los reyes taumaturgos* en 1924, Marcel Granet había publicado *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* [*Antiguas festividades y canciones de China*] (1919) y *La Religion des Chinois* [*La religión de los chinos*] (1922); además había comenzado las investigaciones y reflexiones que lo llevarían a escribir sus dos grandes síntesis: *La Civilisation chinoise* (1929) [*La civilización china*, UTEHA, 1959] y *La Pensée chinoise* [*El pensamiento chino*] (1934). También escribió *La Féodalité chinoise* [*El feudalismo chino*] que se publicó en 1932 en Oslo, donde el año anterior se había publicado la obra de Marc Bloch *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française* [*La historia rural francesa: caracteres originales*]. Granet había sucedido a Bloch como invitado extranjero del Instituto para el Estudio Comparado de las Civilizaciones en la capital noruega y su obra fue reseñada por el mismo Marc Bloch en los *Annales* en 1930 (pp. 83-85). El trabajo de Granet contribuyó notablemente a que Marc Bloch reafirmara desde el primer momento su interés por los ritos y los mitos, por las ceremonias y las leyendas, por la psicología colectiva comparada y por los "sistemas de pensamiento" y de creencia de las sociedades antiguas.[6]

Louis Gernet, cuya labor docente estuvo confinada demasiado tiempo a la Universidad de Argel (aunque es cierto que ahí pudo dar la bienvenida al joven historiador Fernand Braudel) y cuya obra sufrió una escandalosa marginación por parte del helenismo universitario que reinaba entonces, no está menos cercano a Bloch que Granet en cuanto a su pensamiento y sus métodos. Gernet publicó en 1917 sus *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* [*Investigaciones sobre el desarrollo del pensamiento jurídico y moral en Grecia*]. Su gran síntesis *Le Génie grec dans la religion* [*El genio griego en la religión*, UTEHA, 1960], escrito en colaboración con André Boulanger para el periodo helenístico, se publicó en

[6] Como ejemplo de un estudio de Marcel Granet sobre un rito jurídico, publicado antes de *Los reyes taumaturgos*, véase "Le dépôt de l'enfant sur le sol" [*La colocación del niño sobre el suelo*] publicado en *La Revue archéologique* [*Revista de arqueología*] en 1922.

1932 pero no tuvo impacto sino hasta la reedición de 1970, cuando la compilación póstuma de sus artículos, *Anthropologie de la Grèce antique* (1968; nueva edición, 1982) [*Antropología de la Grecia antigua*, Taurus, 1980] permitió finalmente valorar su trascendencia; esta obra ha tenido, pues, una notable influencia en la gran escuela francesa contemporánea de antropología histórica de la Grecia antigua (Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne —originario de Lieja—, Nicole Loraux, François Hartog, etc.) Las discusiones de Marc Bloch (y de Granet) con Gernet hicieron más profundo el interés de Bloch por el etnojuridismo, el mito, el ritual y por la investigación comparatista perspicaz pero prudente.[7]

LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

Ahora trataremos la segunda de las experiencias arriba enlistadas: la guerra de 1914-1918. Para Marc Bloch ésta fue una aventura extraordinaria. Los recuerdos que escribió durante el primer año del conflicto nos lo muestran como alguien capaz de combinar con sencillez un ardiente patriotismo, una aguda capacidad para percibir los dramas y las miserias cotidianas de los soldados, así como un especial cuidado por no esconder nada de la sórdida y cruel realidad de la vida de los combatientes. No obstante, siempre mantiene una lucidez que le permite, incluso en los momentos más encendidos, guardar su distancia de la acción; es capaz de echar un vistazo lleno de humanidad, aunque sin complacencias, a los hombres que están a su alrededor y también observarse a sí mismo. Constantemente se esfuerza por reflexionar como historiador sobre lo que ve y lo que vive; narra, por ejemplo, que el primer día en que participó en combate, el 10 de septiembre de 1914: "El espíritu de la curiosidad, que rara vez me abandona, no se había apartado de mí tampoco ahora". A la

[7] Debo lo esencial de estas noticias sobre el grupo de Bloch, Gernet y Granet en la Fondation Thiers entre 1909 y 1912 a Ricardo di Donato, profesor de la Escuela Normal Superior de Pisa, que actualmente prepara una gran obra sobre Louis Gernet. Expreso aquí mi efusivo agradecimiento.

curiosidad, primer aguijón de la historia, le sigue inmediatamente la labor de investigación de la *memoria:* anota en una bitácora el día y los acontecimientos de cada jornada y la mantiene hasta que una herida y la enfermedad le impiden continuar con el diario el 15 de noviembre de 1914. Cuando una enfermedad grave a principios de 1915 lo obliga a pasar a la retaguardia y le impone un descanso de convalecencia, inmediatamente retoma la escritura de sus recuerdos: no quiere depender de la memoria, pues ésta opera sobre el pasado "una selección que me parece a menudo poco juiciosa". Al final de estas remembranzas que abarcan los cinco primeros meses de guerra, añade algunas conclusiones sobre su experiencia como historiador y esboza los temas que retomará en 1940 en *L'Étrange défaite* [*La extraña derrota*, Crítica, 2002].[8] Sin embargo, lo esencial de esta experiencia para él es todo lo concerniente a la psicología, tanto la psicología individual de los soldados y de los oficiales, como la psicología colectiva de los grupos de guerreros.[9]

Carlo Ginzburg ha analizado con mucha perspicacia y finura la manera como *Los reyes taumaturgos* nació de la experiencia de la guerra de 1914-1918. Marc Bloch presenció la reinstauración de una sociedad casi medieval, el regreso a una mentalidad "bárbara e irracional". La propagación de noticias falsas que, según él, era la principal modalidad de este retroceso, le inspiró uno de sus más notables

[8] *L'Étrange défaite* [*La extraña derrota*], ed. póstuma, París, 1946 (Gallimard prepara una nueva edición).

[9] Véase Marc Bloch, "Souvenirs de guerre, 1914-1915" [*Recuerdos de la guerra, 1914-1915*], en *Cahiers des Annales* [*Cuadernos de Annales*], 26, París, 1969. Marc Bloch tuvo oportunidad de ampliar su conocimiento de la psicología del soldado al asumir la defensa (tal y como se lo exigía su calidad de oficial) de los soldados llamados a comparecer en consejo de guerra. Se han conservado algunas notas de sus alegatos. Véase el catálogo de la exposición *Marc Bloch* (levantada por André Burguière y Claude Chandonnay), École des Hautes Études en Sciences Sociales, mayo de 1979.

Carole Fink ha destacado con precisión el impacto que tuvo esta experiencia de la primera Guerra Mundial en el interés de Marc Bloch por la psicología colectiva. Su introducción a la traducción inglesa de las *Mémoires de guerre* [*Memorias de guerra*] de Marc Bloch sigue siendo la mejor semblanza que se haya escrito sobre la vida y el pensamiento del gran historiador (M. Bloch, *Memoirs of War, 1914-1915*, trad. e introd. de Carole Fink, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1980). Véase también el artículo, naturalmente breve, de J.-Cl. Schmitt, *Marc Bloch*, en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (eds.), *La Nouvelle Histoire* [*La nueva historia*], París, 1978, pp. 79-82.

artículos: "Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre" ["Reflexiones de un historiador sobre las noticias falsas en la guerra"].[10] Ahí demuestra cómo la censura, que desacreditaba las formas escritas y las sometía a un escrutinio opresivo, condujo notablemente a "una prodigiosa renovación de la tradición oral, antigua madre de las leyendas y los mitos". Es así como la guerra proporcionó al historiador una oportunidad inusitada para observar, como si se tratara de una práctica de campo, el pasado medieval: "Por una audaz circunstancia que ni el más osado de los experimentadores se hubiese atrevido a soñar, la censura, que ahora rechazaba el desarrollo de los siglos transcurridos, enfrentó a los soldados cara a cara con los medios de información y con el ingenio de las edades antiguas, los tiempos anteriores al periódico, a la noticia impresa, al libro". Sin embargo, el escepticismo que agobia al historiador ante esta difusión de falsas noticias no llega a afectar en lo más mínimo la "historia jurídica, económica o religiosa" y menos aún la historia de la psicología colectiva; Bloch considera que "lo más profundo en la historia podría ser también lo más seguro". *Los reyes taumaturgos* es un intento por sumergirse precisamente en la historia "profunda".

De esta manera se explica el juicio que, en la conclusión de su obra, ofrece sobre el milagro curativo de los reyes: se trata de "una colosal falsa noticia"; emplearía la misma expresión en 1932 para definir el fenómeno estudiado por Georges Lefebvre en otro gran libro de historia de las mentalidades: *La Grande peur de 1789* [*El gran pánico de 1789*, Paidós, 1986].[11]

La experiencia de la guerra fortaleció en Marc Bloch su convicción de que, si bien "la incomprensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado", también es cierto que se necesita "comprender el pasado a través del presente", como lo expresará en *Métier d'historien* [*Introducción a la historia*]. De ahí que considere tan

[10] *Revue de synthèse historique* [*Revista de síntesis histórica*], t. 33, 1921, pp. 13-35, reeditado en *Mélanges historiques* [*Miscelánea histórica*], t. 1, París, 1963, pp. 41-57.

[11] El artículo con que Marc Bloch reseña la obra de G. Lefebvre se titula "L'erreur collective de la 'grande peur' comme symptôme d'un état social" ["El error colectivo del 'Terror' como síntoma de un estado social"], en *Annales d'histoire économique et sociale* [*Anales de historia económica y social*], t. V, 1933, pp. 301-304.

importante el "método regresivo"; así pues, la psicología de soldados y hombres en el periodo 1914-1918 echará luz sobre la actitud que tuvo la gente de la Edad Media (y hasta el siglo XVIII) frente al milagro de los reyes.

En suma, el proyecto de investigación que habría de culminar con la redacción de *Los reyes taumaturgos* se concretó en la inteligencia del joven historiador durante la primera Guerra Mundial. Su colega Charles-Edmond Perrin cuenta que en febrero de 1919, durante una excursión que hicieron juntos a los Vosgos cuando todavía no habían vuelto a la vida civil, Marc Bloch le dijo: "Cuando termine con mis caracteres rurales, estudiaré el rito de la unción en la consagración de los reyes en Reims".[12]

ESTRASBURGO

Puesto que es bastante conocida, insistiré menos en la tercera circunstancia que contribuyó a la decisión de Bloch de emprender el estudio del milagro real: se trata del ambiente académico de la Universidad de Estrasburgo, en donde Marc Bloch fue nombrado profesor de conferencias en octubre de 1919.[13] Al término de la guerra, la Universidad de Estrasburgo, que volvía a ser francesa, recibió toda la atención de los poderes públicos: se trataba de opacar el recuerdo de la universidad alemana y convertir esta institución, apenas recuperada, en el escaparate intelectual y científico de Francia de cara al mundo germánico. Brillantes jóvenes académicos obtuvieron cátedras: entre ellos el historiador Lucien Febvre (nacido en 1878), a quien es preciso nombrar en primer lugar pues su encuentro decisivo con Bloch llevó a la fundación, en mutua colaboración, de la revista *Annales d'Histoire économique et sociale* [*Anales de historia*

[12] "Prefacio" de Charles-Edmond Perrin, en Marc Bloch, *Mélanges historiques* [*Miscelánea histórica*], *op. cit.*, p. XI.

[13] Véase Lucien Febvre, "Souvenirs d'une grande histoire: Marc Bloch et Strasbourg" [*Recuerdos de una gran historia: Marc Bloch y Estrasburgo*], en *Mémorial des années 1939-1945* [*Memorial de los años 1939-1945*], Estrasburgo, Facultad de Letras, reeditado en *Combats pour l'histoire*, París, A. Colin, 1953 [*Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1992].

económica y social] en 1929; hubo otros historiadores, como el especialista en la Roma antigua André Piganiol, el medievalista Charles-Edmond Perrin y, sobre todo, el gran historiador de la Revolución francesa, Georges Lefebvre; pero también hay que mencionar al fundador de la sociología religiosa en Francia, Gabriel Le Bras, al geógrafo Henri Baulig, al filólogo Ernest Hoepffner y especialmente a dos intelectuales: el médico y psicólogo Charles Blondel y el sociólogo Maurice Halbwachs. El primero de estos últimos ya había publicado *La Conscience morbide* [*La conciencia mórbida*] en 1914, publicaría en 1926 *La Mentalité primitive* [*La mentalidad primitiva*] y estaba trabajando en su gran obra, *Introduction à la psychologie collective* (1928) [*Psicología colectiva*, América, 1945] que Marc Bloch reseñaría en la *Revue historique* [*Revista de historia*] en 1929. Como ya lo señaló Georges Duby, Blondel desafiaba a los historiadores (¡aunque lo hizo cuatro años después de *Los reyes taumaturgos*!) con su afirmación de que "no valía la pena obstinarse en determinar *de plano* los modos universales de sentir, de pensar y de actuar"; ésta era una exhortación en favor de una historia de las mentalidades y del comportamiento que apreciara diferencias en cuanto a tiempo y espacio. Maurice Halbwachs produciría, un año después de *Los reyes taumaturgos* de Bloch, una obra capital en el campo que hoy llamamos de las ciencias humanas y sociales: *Les Cadres sociaux de la mémoire* [*Los marcos sociales de la memoria*]. En el mismo año de su publicación Marc Bloch le dedicó un amplio artículo en la revista *Revue de synthèse historique* [*Revista de síntesis histórica*] de Henri Berr, el pionero de la renovación de la historia y de las ciencias humanas.[14] Memoria y sociedad, es decir, memoria e historia: ¿qué tema podría seducir más a Marc Bloch?

En Blondel y en Halbwachs, Marc Bloch encontró a los alumnos del erudito que marcó de la manera más profunda su formación intelectual, el sociólogo Émile Durkheim. Éste publicó en 1912, a partir de un estudio sobre el sistema totémico australiano, *Les Formes*

[14] "Mémoire collective, tradition et coutume à propos d'un livre récent" [*Memoria colectiva, tradición y costumbre a propósito de un reciente libro*], en *Revue de synthèse historique* [*Revista de síntesis histórica*], t. 40, 1925, pp. 73-83.

élémentaires de la vie religieuse [*Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, 1993], donde define lo sagrado como "una representación de la sociedad".[15] Henri Sée expresó con perspicacia la influencia que Émile Durkheim tuvo sobre Marc Bloch en una carta que le envió para agradecerle y para felicitarlo por *Los reyes taumaturgos*; ahí se refiere de la siguiente manera a la reseña que Marc Bloch acababa de publicar, en colaboración con Lionel Bataillon, en la *Revue historique* del libro de Lucien Febvre *La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire* [*La Tierra y la evolución humana. Introducción geográfica a la historia*] (1922): "Sus observaciones sobre el libro de Lucien Febvre me han parecido de lo más atinadas. En el fondo la historia [...] está más cercana a la sociología que a la geografía; incluso, la metodología de la sociología, tal y como la definió Durkheim, es en buena medida una metodología de la historia". Recordemos además que Durkheim escribió en el encabezado del primer número de *Année sociologique* [*Anuario de sociología*] de 1898 una referencia a Fustel de Coulanges, el mismo Fustel de Coulanges al que Marc Bloch apelaría numerosas veces en *Introducción a la historia* y que le sirvió de inspiración desde su juventud. Christian Pfister, en su carta de recomendación para la candidatura de Bloch a la Fondation Thiers, declaró precisamente que Marc Bloch se ocupaba de asuntos de historia social que habían sido ignorados desde Fustel de Coulanges.[16] En *Introducción a la historia*, Marc Bloch expresó lo que él y los historiadores deseosos de escapar del monótono rumor de la historia positivista universitaria le debían a Durkheim y a su escuela: "A este gran esfuerzo deben mucho nuestros estudios. Nos ha enseñado a analizar con mayor profundidad, a enfocar más de cerca los problemas, a pensar, me atrevo a decir, de manera menos barata".[17]

[15] J.-L. Fabiani, artículo "Durkheim (Émile)", en J. Le Goff, R. Chartier y R. Revel (eds.), *La Nouvelle Histoire* [*La nueva historia*], 1978, p. 149.

[16] Véase Carole Fink, *op. cit.*, n. 9.

[17] *Introducción a la historia*, México, FCE, 1952, p. 17. Sobre Durkheim, la historia y Marc Bloch, véase Robert N. Bellah: "Durkheim and History" ["Durkheim y la historia"], en *American Sociological Review* [*Revista de sociología norteamericana*], 24, 1959, pp. 447-46, y R. Colbert Rhodes, "Émile Durkheim and the Historical Thought of Marc Bloch" ["Émile Durkheim

Estrasburgo fue entonces para Marc Bloch el contacto vivo, a través de colegas y amigos, con las ciencias sociales, hermanas de la historia. *Los reyes taumaturgos* es una obra que germinó en este fértil suelo interdisciplinario; no sorprende pues que en la obra se encuentren a menudo referencias a estas ciencias, cosa que también observó Henri Sée: "El último capítulo de su obra, que es excelente, no sólo interesará a los historiadores: en él encontrarán muchos temas de reflexión los folkloristas, los psicólogos y los sociólogos".

Para concluir esta evocación de lo que *Los reyes taumaturgos* debe al Estrasburgo de los años 1919-1924, es preciso recordar la admirable biblioteca universitaria, el enriquecimiento de cuyo acervo a cual más los alemanes (de 1871 a 1918) como los franceses consideraron un asunto de honra nacional. Lucien Febvre lo expresó del siguiente modo: "El telón de fondo era la biblioteca, la admirable Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo, sus tesoros se desplegaban ante nuestros ojos, estaban al alcance de nuestras manos: una herramienta incomparable de trabajo, única en toda Francia. Si alguno de nosotros ha de dejar alguna obra memorable, se lo debe en la mayor parte a la Biblioteca de Estrasburgo, a sus recursos prodigiosos que no hacíamos sino aprovechar".[18]

LOS MEDIEVALISTAS ALEMANES

Dos factores más, de naturaleza muy diferente, condujeron a Marc Bloch finalmente al estudio de la enfermedad que curaban los reyes. El primero fue su familiaridad con la obra de los medievalistas alemanes y la seducción que sobre él ejercían tanto la erudición como las problemáticas que planteaban sus colegas germanos. Christian Pfister

y el pensamiento histórico de Marc Bloch"], en *Theory and Society* [*Teoría y sociedad*], vol. 6, núm. 1, 1978, pp. 45-73.

[18] En "Marc Bloch et Estrasburgo" ["Marc Bloch y Estrasburgo"], reimpreso en *Combats pour l'histoire*, p. 400 [*Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1992]. Por supuesto que Marc Bloch también aprovechó el acervo de la Biblioteca Nacional de París y de la British Library de Londres e intercambió una amplia correspondencia con muchos archivistas tanto franceses como extranjeros.

hizo alusión a esto en su misiva de 1909 que ya mencionamos arriba; las estancias de Bloch en Berlín y en Leipzig entre 1908 y 1909 tuvieron fruto. Una de sus primeras reseñas en la *Revue historique* [*Revista de historia*], escrita en 1921, estuvo dedicada al libro de Fritz Kern publicado en 1914, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie* [*Gracia de Dios y derecho de resistencia en la alta Edad Media. Una contribución a la historia del desarrollo de la monarquía*]. Más aún, en el expediente de *Los reyes taumaturgos* que se conserva entre los documentos de Marc Bloch en los Archivos Nacionales, hay una carta de agradecimiento de Fritz Kern por la reseña que le escribiera Marc Bloch: el historiador alemán se muestra profundamente conmovido por la atención que Marc Bloch prestó a su obra y por la delicadeza con la que el nuevo académico de Estrasburgo redactó su reseña. Desde el inicio de la guerra, dice el alemán, no recibía de sus colegas franceses sino indiferencias y desaires, por lo que se halla doblemente conmovido.

Así pues, en este momento las investigaciones alemanas ya habían conseguido, si no inspirar, al menos sí servir a Marc Bloch en sus reflexiones. En su artículo de 1912 sobre la "ruptura del vasallaje" había echado mano de los más notables representantes alemanes de una disciplina totalmente abandonada en Francia: el etnojuridismo.[19] La historiografía alemana no sólo le da instrucción sino también lo impulsa —ya que tiene el ánimo de superarla— hacia la historia de la soberanía, hacia el estudio de las imágenes y de las insignias del poder, objetos de estudio de los que más tarde se ocuparán P. E. Schramm y su escuela.

EL HERMANO MÉDICO

Por último, la afectuosa relación que tenía con su hermano médico lo llevó a profundizar muy particularmente en el aspecto clínico de su tema y en todo lo que concernía a la medicina popular. En la

[19] Véase la n. 5.

dedicatoria del prólogo a *Los reyes taumaturgos*, en una añadidura que data del 28 de diciembre de 1923, Marc Bloch da testimonio de la aportación de este hermano, que murió como su padre antes de la publicación de la obra y que participó en ella de una manera que Marc Bloch consideraba decisiva.[20]

HISTORIA TOTAL DE UN MILAGRO

Ahora pasemos a considerar *Los reyes taumaturgos* tal y como Marc Bloch la escribió y la concibió, esforzándonos por ubicarla en el pensamiento histórico y antropológico de los inicios de la década de 1920.

Marc Bloch quiso con esta obra historiar de manera global, en primer lugar, un milagro, y en segundo lugar, la creencia en dicho milagro; ambas cosas, no obstante, se confunden entre sí hasta cierto punto: él mostró que un milagro existe desde el momento en que se *puede* creer en él (no hay determinismo en Marc Bloch, sino una serie de correlaciones racionales entre los fenómenos históricos sin que ello implique una identificación hegeliana entre lo racional y lo real), el milagro luego se debilita hasta que, finalmente, desaparece cuando ya no es posible creer en él. Marc Bloch aclara en su introducción: "Si no temiera hacer más pesado aún un encabezamiento ya demasiado largo, le habría dado a este libro un segundo subtítulo: 'Historia de un milagro'" (p. 86).

LA LARGA DURACIÓN DEL MILAGRO

Bloch quiere, además, dar cuenta de este milagro "en toda su duración y su evolución" recurriendo a una "explicación total". Aquí se reconocen ya dos de los grandes temas de la "escuela" de los *Annales:* la *historia global o totalizadora* (que sería mejor describir como "explicación total" manteniendo, por supuesto, un ideal, un caso

[20] Véase las pp. 33-34.

marginal, un horizonte más o menos inaccesible) y la *larga duración* de la que Fernand Braudel, en un artículo merecidamente famoso, habría de ofrecer una definición en 1958,[21] cuando ya había publicado el más adecuado ejemplo de la misma en su *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949) [*El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, FCE, 1976]. La larga duración no se refiere necesariamente a un largo periodo cronológico, sino, más bien, a la parte de la historia y de las estructuras que evoluciona y cambia más lentamente. La larga duración es un ritmo lento. Es posible encontrarla y observarla en un lapso de tiempo relativamente corto pero siempre por debajo de la historia de los acontecimientos y de las coyunturas a mediano plazo. Sería totalmente erróneo creer que un problema planteado "desde los orígenes hasta nuestros días", que muy rara vez es compatible con un problema histórico científico, representa la larga duración en su forma más perfecta, pero en el caso, como en *Los reyes taumaturgos*, en que el historiador tiene la oportunidad de conocer el inicio y el fin de un fenómeno histórico, de poder estudiarlo a través de *toda* su vida histórica, desde su nacimiento y su génesis hasta su declive y desaparición, se trata de una oportunidad excepcional. Así es como Marc Bloch pudo afirmar que el milagro real, el rito del tacto curativo, "nació en Francia alrededor del año 1000 y en Inglaterra aproximadamente un siglo después" y desapareció en Inglaterra con el establecimiento de la dinastía alemana de los Hannover en 1714 y en Francia el 31 de mayo de 1825 cuando Carlos X, después de su consagración (29 de mayo), fuera el último rey que tocara a los escrofulosos.

EL ÍDOLO DE LOS ORÍGENES

Por una doble paradoja, la parte de *Los reyes taumaturgos* que ahora requiere revisión es la que concierne a los *orígenes* del tacto real.

[21] F. Braudel, "Histoire et sciences sociales. La longue durée" ["Historia y ciencias sociales. La larga duración"], en *Annales E. S. C.*, 1958, pp. 725-753, reeditado en *Écrits sur l'histoire*, París, Flammarion, 1969, pp. 41-83 [*Escritos sobre historia*, Madrid, Alianza, 1991].

Paradoja porque el mismo Marc Bloch, quien denunciara en su obra *Introducción a la historia* el culto a ese "ídolo de los orígenes", aquí ofrece sacrificio a ese concepto que genera confusión entre orígenes, fuentes (otro término peligroso, como si en la historia las cosas derivaran de una fuente o por un alumbramiento natural) y causas. Ahora bien, ya desde *Los reyes taumaturgos* Marc Bloch empleaba conceptos más fecundos, como *herencia, elección, nacimiento, génesis,* con la idea de base de que "un fenómeno histórico jamás se explica plenamente fuera del estudio de su momento". La segunda paradoja es que la erudición, siempre necesaria y fundamental para el historiador, no es en última instancia más sólida que las hipótesis, las interpretaciones y las ideas. Los historiadores mantienen una peligrosa ilusión cuando piensan que la erudición bien ejercida puede llevar a certezas absolutas, a conclusiones definitivas. Y es que también la erudición —incluso la más sólida— es frágil; a veces se descubren otros documentos que modifican la ubicación en la secuencia cronológica de un documento ya conocido; a veces una nueva aproximación confiere otro sentido al documento anterior, incluso en el nivel de la literalidad o historicidad mismas. El pasado tiene para sí, desde el punto de vista de la documentación, un porvenir gracias a los descubrimientos y a las nuevas técnicas. Así pues, en cuanto a la erudición del trabajo histórico, hemos de ser suficientemente modestos y humildes, lo mismo frente al futuro que frente al pasado.

El caso de *Los reyes taumaturgos* es, en mi opinión, ejemplar en este aspecto. Después de una compilación y un análisis crítico de documentos que incluso los eruditos menos atraídos por el procedimiento de Marc Bloch tuvieron que reconocer que cumplía con las más rigurosas exigencias científicas, Marc Bloch extrae del lote de documentos un texto: se trata de la carta de un oficial de origen francés que vivía en la corte del rey Enrique II de Inglaterra, Pierre de Blois. Hacia 1180 éste escribió: "Yo confieso que asistir al rey es [para un religioso] cumplir una función santa, pues el rey es santo: es el Cristo del Señor. No en vano ha recibido el sacramento de la unción, cuya eficacia, si alguien por acaso lo ignorase o lo pusiese en

duda, quedaría ampliamente demostrada por la desaparición de esta peste que ataca la ingle y por la curación de las escrófulas".[22]

Como yo estaba interesado en la historia de la *peste inguinal*, también llamada *peste bubónica* o *peste negra* en la Edad Media, al releer *Los reyes taumaturgos* me intrigó este texto que atribuía a Enrique II (muerto en 1189) la virtud de hacer desaparecer una epidemia de esa peste. Pero hoy sabemos (y lo decimos partiendo de la experiencia, pues un fenómeno masivo como la peste negra forzosamente tendría que encontrarse en los documentos del siglo XII que son muy abundantes) que no hubo ninguna epidemia de peste inguinal en Occidente entre el siglo VII y 1347.[23] Ocurre que hace sesenta años la historiografía se hallaba en la más absoluta confusión en cuanto a la cronología de la peste negra y la gran mayoría de los historiadores serios (incluyendo al sabio y curioso Marc Bloch) poco a poco se iban interesando en esta enfermedad que, con justa razón, no encontraban en sus documentos entre el siglo VII y mediados del siglo XIV. Marc Bloch, a pesar de todo, muestra cierta incomodidad con esta referencia y escribe: "No sabemos con exactitud a qué aluden estas últimas palabras. Quizás a una epidemia de peste bubónica que, según las creencias, habría cedido ante la influencia maravillosa del rey. La confusión entre algunas formas de bubones y la adenitis de la ingle no tenía nada de imposible para un hombre de esta época según afirma un excelente historiador de la medicina, el doctor Crawford. Pierre de Blois no era médico [...]" (p. 110). Pero si

[22] El texto latino, editado en el tomo 207 de la *Patrologia Latina* de Migne, col. 440 D, que Marc Bloch verificó en el mismo texto del manuscrito de la Bibliothèque Nationale de París (Nouvelles Acquisitions Latines, 785, fol. 59) y que yo mismo he hecho cotejar con los manuscritos más antiguos (pues por un momento pensé que el texto auténtico quizá no decía *inguinariae pestis*, la peste inguinal, la peste negra, sino *igniariae pestis*, el mal del fuego, es decir, la erisipela gangrenosa que produce al cornezuelo del centeno y cuya existencia en esa época está corroborada), dice: "fidem ejus plenissimam faciet defectus inguinariae pestis, et curatio scrophularum" (*Los reyes taumaturgos*, p. 110, n. 25).

[23] Dr. Jean-Noël Biraben, *Les Hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens* [*Los hombres y la peste en Francia y en los países europeos y mediterráneos*], 2 vols., París y La Haya, 1976. Dr. Jean-Noël Biraben y Jacques Le Goff, *La Peste dans le haut Moyen Age* [*La peste en la alta Edad Media*], en *Annales Économies – Sociétés – Civilisations* [*Anales: economías, sociedades, civilizaciones*], 1969, pp. 1484-1508.

Pierre de Blois no es un buen testigo de la peste inguinal, ¿por qué habría de serlo de las escrófulas?

Sin embargo, Marc Bloch concluye: "Así pues, Enrique II curaba las escrófulas". Cree poder interpretar, aunque con reservas, los textos del siglo XI de modo que permitan suponer que el tacto real existía en Inglaterra desde comienzos del siglo XI, pero luego procede a afirmar, ya sin reservas, que este texto es el testimonio *cierto* (pp. 118-119) más antiguo de que el rey de Inglaterra curaba las escrófulas.

Tuve yo oportunidad de determinar la probable procedencia de la mención de Pierre de Blois sobre la desaparición de una epidemia de peste gracias al poder real.[24] En su *Historia de los francos* Gregorio de Tours narra (X, 1) cómo el papa Gregorio Magno ordenó, en el año en que asumió el pontificado (590), al pueblo romano una letanía (una procesión acompañada de cánticos penitenciales) con la intención de hacer desaparecer una grave epidemia de "peste inguinal", epidemia, ésta sí, muy real, que devastaba Roma. Esta letanía mayor (distinta de la letanía menor de las rogativas) se volvería luego célebre en toda la cristiandad y el 25 de abril entró a la liturgia regular. Beda el Venerable, al comienzo del siglo VII, habla de ella en su *Homilia 97, De majori litania* [*Homilía 97: Sobre la letanía mayor*] (*Patrologia latina,* t. 94, col. 499). Poco antes de que Pierre de Blois escribiera su carta, el liturgista parisino Jean Beleth, en su *Summa de Ecclesiasticis officiis* [*Compendio de los asuntos eclesiásticos*], en el capítulo "Sobre las letanías", recuerda el origen de la gran letanía instituida por Gregorio Magno para hacer desaparecer una *pestis inguinaria.*[25] Ya en el siglo XIII, Jacques de la Vorágine hace alusión al hecho en su *Leyenda dorada* (hacia 1255) y el dominicano Jean de Mailly en su obra inédita *Abbrevatio in gestis et miraculis sanctorum* [*Resumen de los hechos y los milagros de los santos*] (hacia 1243) describe la *major letania* y explica su origen. Narra una leyenda según la cual después de su letanía Gregorio Magno vio en lo alto de un cas-

[24] Deseo mostrar aquí mi agradecimiento a Marie-Claire Gasnault, quien me ayudó en esta investigación.

[25] Jean Beleth, *Summa de ecclesiasticis officiis* [*Compendio de asuntos eclesiásticos*], ed. de H. Douteil, Turnholt, 1976. *Corpus christianorum, Continuatio medievalis*, XLI, pp. 232-234.

tillo romano un ángel que enjugaba su espada ensangrentada y la regresaba a su vaina (hecho del que se origina el nombre de Castillo San Ángel que se le dio al monumento). Agrega que esta procesión se conoce como procesión de las "cruces negras"[26] y tenía lugar el día de san Marcos, el 25 de abril. Joinville nos recuerda, por su parte, que san Luis nació este día (en 1214), lo cual fue una señal premonitoria de su muerte trágica cerca de Túnez.

Así pues, Pierre de Blois no hizo sino tomar una tradición literaria y una práctica litúrgica muy conocida que se remontaba a varios siglos atrás (después de los cuales no había habido ninguna epidemia de peste negra). Por lo tanto, Enrique II no hizo desaparecer ninguna peste, sino que Pierre de Blois le atribuyó un milagro de Gregorio Magno que se transmitió a través de la hagiografía y la liturgia. Ahora bien, ¿acaso no haría lo mismo en cuanto a la curación de las escrófulas? No podría asegurarlo, pues a diferencia de la desaparición de la peste negra, no encontré ninguna tradición anterior que se refiera específicamente a esto. No obstante, la carta de Pierre de Blois queda totalmente desacreditada en cuanto a la historicidad de los milagros de Enrique II.

Sin hacer alusión a este texto en particular, pero analizando con mucha minucia los otros textos en los que Marc Bloch funda su demostración del origen del tacto real de las escrófulas al inicio del siglo XII en Inglaterra y en el siglo XI en Francia, un historiador británico, Frank Barlow, demostró hace poco de manera convincente que ninguno de los textos en cuestión permite afirmar que verdaderamente tal haya sido el caso. En su opinión (que coincide con mi impresión), si en el caso de los reyes de Francia hay tan sólo una mención cierta del tacto real de escrófulas en el siglo XII por Luis VI, esto no quita que no poseamos ninguna prueba de que los reyes hayan practicado ese tacto de escrófulas de manera regular antes de

[26] Jacques de la Vorágine, *Leyenda dorada*, la letanía mayor y la letanía menor. Jean de Mailly, *Abbrevatio in gestis et miraculis sanctorum* [*Resumen de los hechos y los milagros de los santos*], París, Bibl. Mazarino, ms. 1731, fol. 55v-56. Debo la noticia de la existencia de este texto a Marie-Claire Gasnault.

san Luis. En cuanto a los reyes de Inglaterra tenemos que desplazar hasta 1276 la primera mención cierta de este rito.[27]

Así pues, es probable que el rito real de la curación de escrófulas no se convirtiera en una práctica habitual en Francia y en Inglaterra sino hasta mediados del siglo XIII. No obstante, lo esencial de la demostración de Marc Bloch queda intacto: dos reyes cristianos se convirtieron a lo largo de la Edad Media (gracias a un conjunto de ritos y a una creencia particular) en personajes sagrados, en curanderos milagrosos. Se trata de una variante cristiana del fenómeno de la realeza sagrada. Dios elige, además de los santos, a los reyes de dos naciones para operar milagros en su nombre; la Iglesia, aunque lo restringe o lo controla, debe reconocer este nuevo poder real. Ocurre que los reyes dedicaron sencillamente más tiempo a la adquisición de este poder del que Marc Bloch sospechó; es posible que el contexto del siglo XIII (las posturas laicas, la evolución de ritos y gestos, la concepción de la santidad, las actitudes frente al cuerpo y la enfermedad, etc.) y los aspectos estrictamente políticos ya mencionados nos ayuden a encontrar una explicación del milagro real más detallada que la que encontró Marc Bloch por haber ubicado la instauración del rito en una época demasiado temprana.

UNCIÓN Y POLÍTICA

Durante su investigación de los "orígenes", es decir, del comienzo cronológico del milagro real, Marc Bloch descubrió dos de los temas esenciales de toda su obra: la relación entre el poder taumatúrgico y la *consagración real*, o más específicamente la *unción*, y las repercusiones políticas de ese recurso sagrado.

Como lo indican los manuales litúrgicos de la consagración de los reyes de Francia en el siglo XIII, los llamados *ordines* de consagra-

[27] Frank Barlow, "The King's Evil" ["El mal del rey"], en *English Historical Review* [*Revista inglesa de historia*], 1980, pp. 3-27. El autor de este importante artículo con el que rinde homenaje a las pioneras investigaciones de Marc Bloch afirma (p. 25) que el milagro real "was not manifestation of holiness but of regality" ("no se trata de santidad sino de sacralidad"), es decir, de realeza *sagrada*.

ción,[28] la ceremonia de Reims comprende dos aspectos que corresponden, a su vez, a dos fases sucesivas de la ceremonia: la consagración o unción y la coronación. Los reyes de Francia derivan su poder milagroso de la unción; el rey de Francia es, como se le llamó al final de la Edad Media, el "muy cristiano rey" y se colocó por encima de los demás reyes de la cristiandad porque el aceite con que es ungido durante la consagración es un aceite único que tiene un origen sobrenatural: proviene de la ampolla o redoma santa que una paloma (el Espíritu Santo o su mensajera) le llevó a san Remigio cuando bautizó a Clodoveo. Así pues, el rey de Francia es el único rey ungido con un aceite divino, un aceite proveniente del cielo (recuérdese que siempre se tomó la precaución de que la reina fuera ungida con un aceite natural y no con el mismo aceite del rey). No obstante, en el siglo XIV la monarquía inglesa reclamará el mismo privilegio: en 1318 un monje dominico inglés, Nicolás de Stratton, le cuenta al papa Juan XXII en Aviñón que el célebre obispo Thomas Beckett, canonizado en 1173 (tres años después de morir), recibió durante su exilio en Francia directamente de la Virgen una ampolla con la que se habría de ungir al quinto rey de Inglaterra después de Enrique II (esto es a Eduardo II, que, en el momento en el que Nicolás está narrando, en 1318, es el monarca reinante) pues, al contrario de su ancestro que mandó asesinar a Beckett, Eduardo II sería "hombre probo y adalid de la Iglesia" y aspiraría a "reconquistar la Tierra San-

[28] Sobre los *ordines* de la consagración de los reyes de Francia, el estudio clásico es el de P. E. Schramm, *Ordines-Studien II: Die Kronung bei den Westfranken und den Franzosen* [*Estudios sobre los ordines: la coronación de los reyes francos occidentales y los franceses*], en *Archiv für Urkunden Forschung* [*Archivos de investigación documental*], 15, 1938, pp. 3-55. No obstante, esta obra está plagada de errores por el inadecuado conocimiento de los manuscritos y una errónea datación. Algunas rectificaciones importantes y juiciosas se pueden encontrar en Hervé Pinoteau, "La tenue du sacre de saint Louis IX, roi de France" ["La celebración de la consagración de san Luis IX, rey de Francia"], en *Itinéraires* [*Itinerarios*], núm. 162, abril de 1972, pp. 120-166, y en Richard A. Jackson, "Les manuscrits des *ordines* du couronnement de la bibliothèque de Charles V, roi de France" ["Los manuscritos de los *ordines* del rito de coronación en la biblioteca de Carlos V, rey de Francia"], en *Le Moyen Age* [*La Edad Media*], 1976, pp. 67-88. El grupo de Antropología Histórica del Occidente Medieval de la École des Hautes Études en Sciences Sociales espera, con motivo del estudio y la edición de uno de los más interesantes manuscritos de estos *ordines*, el ms. Lat. 1246 de la Bibliothèque Nationale de París, ofrecer una nueva clasificación y cronología corregida de los *ordines* reales franceses del siglo XIII.

ta venciendo a sus paganos habitantes". Juan XXII no rechazó pero tampoco reconoció oficialmente esta historia; sin embargo, en la opinión pública, al menos en Inglaterra, se estableció que el rey inglés también era ungido con un aceite sobrenatural.

Marc Bloch ve en esta génesis del tacto real la confirmación del clima político de la época: se trata de una acción política de los reyes frente a la Iglesia, pero también de una política de los reyes ingleses y franceses hacia el interior de sus reinos respectivos y, por supuesto, de una política de los reyes de un reino frente a los reyes del otro. Tanto en Francia como en Inglaterra la conquista de un poder milagroso va de la mano con la confirmación del poder monárquico en oposición a los grandes señores feudales, a los barones; se trata, pues, de un instrumento dinástico. Marc Bloch ve en esto uno de los medios por los que ambos reyes adquirían un poder dominante que correspondía a un orden superior al que les confería la jerarquía feudal. Si hay que dar cuenta de la adquisición de este poder en el periodo que va de los siglos XI-XII al siglo XIII, hay que decir que se trata más de una consagración del rey que de un procedimiento para adquirir el poder. Pero también es una estrategia en la lucha de prestigios entre dos monarquías (y más concretamente entre la casa de los Capetos y la de los Plantagenet). El milagro real es objeto de emulación y de competencia y refleja la gran rivalidad franco-inglesa que caracterizó a la Edad Media.[29]

LA POPULARIDAD DEL MILAGRO

Después del asunto de los "orígenes", Marc Bloch aborda el tema que claramente le interesa más: el de la *popularidad* del milagro. Para él

[29] Marc Bloch se inclinaba a creer que la iniciativa y los primeros resultados provenían del lado de la monarquía francesa, que luego fue imitada por la inglesa. Tanto las rectificaciones cronológicas de Frank Barlow como las mías no contradicen este modelo, a pesar de que sí lo desplazan en el tiempo. Hay que recordar, sin embargo, que, como lo observó el mismo Bloch, las relaciones entre Francia e Inglaterra a propósito de la consagración real se remontan a la alta Edad Media: "Los ritos francos y anglosajones se desarrollaron en forma paralela, y por cierto que no sin influencias recíprocas" (*Los reyes taumaturgos*, p. 575). En los *ordines* franceses del siglo XIII se pueden encontrar referencias precisas a los ritos anglosajones.

este término designa dos fenómenos que no son totalmente consonantes entre sí. Por una parte está la difusión del milagro: de ahí su estudio de la frecuencia del tacto real, del número de participantes, del origen geográfico de los enfermos tocados por el rey. Los documentos fundamentales para este estudio son las cuentas reales; desafortunadamente, en el caso de Francia el incendio del depósito de la Cámara de Cuentas del Palais de la Cité en 1737 no dejó sino despojos de los registros. No obstante, éstos le permitieron a Marc Bloch esbozar uno de los primeros estudios cuantitativos de las prácticas rituales, es decir, de un fenómeno de la mentalidad y, así, introdujo en este importante campo de estudio un rigor estadístico.[30]

Por otra parte, la *popularidad* es también la manera como "recibe" el "pueblo" este milagro. Marc Bloch esboza, así, una historia de la "recepción" de un fenómeno histórico desde la perspectiva sociopsicológica que hoy, como sabemos, tiene tanto auge (sobre todo en el campo de la historia literaria).[31] Plantea un problema esencial para el historiador: ¿cómo es que un fenómeno que, sin importar sus trasfondos mágicos y folklóricos, fue implementado por el restringido círculo de la cúspide de la jerarquía social y cultural (el rey y su corte, los obispos, los liturgistas y los teólogos) pudo involucrar a la totalidad del pueblo? Estas relaciones entre las teorías y las prácticas de la élite por una parte, y las creencias y mentalidades "comunes" por la otra, constituyen el meollo del milagro real, como de todo milagro. Nos hallamos aquí lejos de la historia de las ideas tradicionales, lejos de la tradición positivista o idealista (la *Geistesgeschichte* de los maestros alemanes) que se encastilla en el cielo de las ideas y vuela alto sobre la cúspide de la sociedad.

Para responder a esta cuestión, Marc Bloch analiza, por supuesto, la opinión eclesiástica (que tiene el privilegio de ser la ideología oficial), pero también explora muy particularmente el dominio que le parece el más apropiado y pertinente para el asunto: el de la medi-

[30] "Pero las estadísticas del tacto real bien merecen interesar al historiador, que busca reconstruir en sus matices la evolución de la lealtad hacia la monarquía" (*Los reyes taumaturgos*, p. 175).

[31] H. Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception* (trad. del alemán), París, Gallimard, 1978.

cina popular y el folklore médico. Con la ayuda de su hermano multiplica las investigaciones y las lecturas, su bibliografía es extremadamente abundante y sus escritos son muestra de la amplitud de su curiosidad (de la cual la obra final no refleja sino una parte de los sondeos y los resultados). En el libro plasmó especialmente todo lo concerniente a la manera en que el tacto de las escrófulas se volvió "un lugar común de la medicina" en los tratados eruditos al tiempo que iban desapareciendo las censuras eclesiásticas con respecto a un rito que originalmente se sospechaba mágico y pagano. Incitador de ideas y revelador de pistas, como siempre, Marc Bloch aprovecha este lugar para mencionar el interés que tendría un estudio comparado de la evolución de las ideas médicas en relación con la ideología religiosa.[32]

RITOS

El autor se interesa todavía más por una particularidad del rito inglés que no existe en el ritual francés: "El segundo milagro de la realeza inglesa: los anillos medicinales". Desde comienzos del siglo XIV, el rey de Inglaterra depositaba cada Viernes Santo algunas monedas sobre un altar y luego las "recuperaba", es decir, las volvía a comprar, sustituyéndolas por su valor en especie, y mandaba fabricar con esas monedas anillos que regalaba a algunos enfermos, especialmente a los epilépticos, quienes se curaban cuando los portaban; estos anillos se llamaban *cramp-rings*.

Marc Bloch ofrece una excepcional descripción del rito y de los gestos de los reyes de Inglaterra que lo practicaban (pp. 239-241). Para probar "los orígenes mágicos del rito de los anillos" lo relaciona con el uso de ciertos talismanes y pone en evidencia el hecho de que "el nudo de la acción lo constituía una operación de naturaleza de alguna manera jurídica: la ofrenda de las monedas de oro y de plata

[32] Véase R. Zapperi, *L'uomo incinto. La donna, l'uomo e il potere* [*El hombre embarazado. La mujer, el hombre y el poder*], Cosenza, 1979, que muestra que el mito del hombre embarazado, instrumento de dominación del hombre sobre la mujer, fue objeto, al final de la Edad Media y durante el Renacimiento, de una justificación fisiológica "científica" que confirmaba la ideología religiosa.

y su recuperación mediante una suma equivalente" (p. 250). Subraya luego que este proceso, basado en tradiciones mágicas, es un proceso *histórico:* se trata de "la conquista de una receta mágica por la realeza milagrosa" (pp. 253 y ss.). La atención que presta a los elementos de la ceremonia denota una actitud de antropólogo; se preocupa, antes que otra cosa, por establecer los marcos espaciales y temporales, de cardinal importancia para el ámbito de lo sagrado. En el expediente de sus documentos, que lleva por título "La consagración francesa", se pueden ver en la carátula dos preguntas: "¿Dónde?" y "¿Quién oficia?"

Marc Bloch compiló un expediente iconográfico del que apenas pudo esbozar el estudio y que hoy debería ser completado y analizado sistemáticamente. A juzgar por esas imágenes, el entorno de la ceremonia del tacto real parece indicar que se trataba de un lugar que oscilaba entre una iglesia y un lugar propiamente real (como el palacio) o, incluso, un lugar en el exterior donde el rey se colocaba y creaba a su alrededor una suerte de pequeño territorio sagrado real. Parece que a menudo se recurrió, por razones tanto simbólicas como prácticas, a un lugar intermedio: la capilla del palacio real, el jardín de una iglesia, etc. A veces puede descubrirse una relación con la misa y a veces con la comunión bajo las dos especies que practicaba el rey. Según lo nota Bloch, los reyes ingleses parecen haber tenido mayor dificultad para no ser absorbidos por el espacio eclesiástico. El tacto de las escrófulas se convierte en una verdadera liturgia clerical y el milagro de los *cramp-rings* tenía lugar el Viernes Santo en la capilla del palacio, donde el altar desempeñaba un papel protagónico y esencial.

Ahora bien, ¿quién conducía y controlaba el ritual al que nos referimos? En la consagración, y especialmente durante la unción, se trata de la Iglesia (en el caso del rey de Francia a través del arzobispo de Reims y de los obispos sufragáneos que lo rodeaban). Pero en las sesiones de tacto de escrófulas, ¿acaso no era el rey mismo, que, por lo tanto, no sólo fungía de actor sino también de oficiante de la ceremonia?

Para concluir esta parte, Marc Bloch subraya la importancia de los *objetos sagrados* en el rito. En sus documentos hace el inventario

de lo que llama "elementos" de la realeza sagrada: "El signo real, la ampolla de santo Tomás Beckett, la Santa Ampolla de Reims, la piedra de Scone, los leones y los reyes, las flores de lis (y la oriflama), la comunión bajo las dos especies, la Santa Lanza, la espada, las fórmulas de la coronación, el cetro, la corona, el anillo [y los *cramp-rings*]". Pero estos objetos, indica Marc Bloch con toda sutileza, no se utilizan en una sociedad sin historia (suponiendo que ésta pudiera existir) sino que los hombres de la Edad Media les conferían una identidad histórica, adquirida en cierta época y bajo ciertas circunstancias. La Santa Redoma de Reims hizo su entrada en la historia terrestre el día del bautizo de Clodoveo en Reims; la de Thomas Beckett, en el momento del exilio del santo obispo en Francia; la de Marmoutier, cuando san Martín tuvo una caída en el monasterio y un ángel le llevó un bálsamo divino para curar su costilla rota (este bálsamo fue usado para la consagración de Enrique IV en Chartres en 1594, pero ya había sido llevado al lecho de muerte de Luis XI y, según la leyenda, se había utilizado para la consagración de Luis VI en Orleáns en 1108).[33] En una de las carpetas de documentos de Marc Bloch se puede leer el título: "Los objetos de coronación adquieren un valor histórico" y hay una ficha que lleva como encabezado: "Tendencia a ver en el objeto simbólico un objeto histórico". El historiador Marc Bloch supo percibir, así, la profunda aspiración del cristianismo a inscribirse en la historicidad: la tradición, el folklore y los símbolos se insertan en la historia.

A partir de este punto, Bloch pasa a abordar el problema más general de "la realeza maravillosa y sagrada" en el Occidente medie-

[33] Véase Pierre Gasnault, *La Sainte Ampoule de Marmoutier* [*La Santa Ampolla de Marmoutier*], en *Analecta Bollandia. Mélanges offerts à Baudouin de Gaiffier et François Halkin*, t. 100, 1982, pp. 243-257. Notemos a continuación la persistencia de un modelo estructural (con ciertas variaciones en cuanto a los intermediarios divinos, según la terminología de Propp, sin que ocurra un cambio de función): *1)* en el siglo IX la aparición de la Santa Ampolla de Reims (cuyo origen remite al bautismo de Clodoveo a comienzos del siglo VI) llevada por una *paloma* (Espíritu Santo); *2)* a comienzos del siglo XIV la presentación de la ampolla de santo Tomás Beckett (que fue obsequiada por la *Virgen* al final del siglo XII); *3)* la Santa Ampolla de Marmoutier, empleada al final del siglo XVI y que requiere de antecedentes más sustanciosos debido a su menor notoriedad (regalo de un *ángel* a san Martín al final del siglo IV, consagración de Luis VI a inicios del siglo XII, relación con Luis XI al final del siglo XV).

val. Lo inicia con un análisis de la realeza sacerdotal, pero los resultados son más bien escuetos. Si bien es cierto que en Bizancio el *basileus* consiguió dominar tanto el ámbito espiritual como el temporal, en Occidente no ocurrió nunca nada parecido, no hubo cesaropapismo. Los reyes (y el emperador) oscilaron, más bien, entre dos actitudes o intentaron combinarlas: *1)* distinguir claramente lo espiritual de lo temporal y declararse señores independientes de lo temporal (actitud que yo llamaré averroísmo político de acuerdo con la doctrina de las dos verdades, la de la fe y la de la razón), y *2)* adquirir un poder en el ámbito de lo espiritual mediante la obtención de cierto estatuto *sacerdotal* (del mismo modo como los papas reclamaron para sí un derecho de fiscalización de lo temporal en virtud de su poder de atar y desatar en razón del pecado, *ex ratione peccati*). Marc Bloch llama la atención sobre el hecho de que, más que la noción de *rex-sacerdos* propuesta por los teólogos y teóricos de la querella entre Iglesia e Imperio, uno puede darse cuenta, en el ámbito litúrgico a través del análisis de los tratados o mejor aún de los rituales, de los intentos que los reyes hicieron para infiltrarse en la jerarquía eclesiástica. La Iglesia intentaba confinarlos a un papel similar al de los *subdiáconos*, pero la ceremonia sagrada deja ver el esfuerzo del rey y de su séquito por asimilar su "ordenación" a la del obispo. No obstante, éste es un tema de estudio en el que casi todo está por hacerse.

LEYENDAS

Marc Bloch toma a continuación el camino de las *leyendas* que ilustraron la monarquía sagrada medieval y, más específicamente, "el ciclo monárquico francés". En esta sección Bloch recoge un conjunto de creencias relacionadas entre sí por el carácter sobrenatural de ciertas insignias reales que dieron lugar a leyendas, y añade luego la cuestión del tacto de las escrófulas: "La Santa Redoma, las flores de lis traídas del cielo, la oriflama, también celeste en sus orígenes; y agreguemos el don de curación: tenemos así el haz maravilloso que los apologistas de la realeza capeta ofrecieron sin cesar a la admira-

ción de Europa" (p. 323). Así pues, además de las insignias reales propiamente dichas, además de los *regalia*, que a diferencia de la Santa Redoma resguardada en la abadía de san Remigio en Reims, se conservaban en la abadía real de san Dionisio (la corona, la espada, las espuelas de oro, el cetro dorado, la virgen con la mano de marfil, las calzas de seda violeta bordadas con flores de lis en oro, la túnica violeta "que visten los subdiáconos en la misa" y el manto sin caperuza también de color violeta),[34] están los objetos sobrenaturales venidos del cielo y el poder curativo. Estos objetos y este poder ponen al rey en comunicación directa con Dios, pero el intermediario eclesiástico se mantiene hasta cierto nivel: la Santa Redoma fue transportada a la abadía de san Remigio y es el abad de san Remigio quien la conserva, la traslada el día de la consagración y la regresa; asimismo, es el arzobispo de Reims el que unge al rey. Por lo demás, si Hincmaro, el arzobispo de Reims que puso por escrito por primera vez en el siglo IX la leyenda, la tomó, como atinadamente lo piensa Marc Bloch, de anteriores tradiciones folklóricas de Reims, claramente tuvo la intención de dejar esa constancia del milagro para servir en primer lugar a las pretensiones de supremacía eclesiástica de la Iglesia de Reims y para reafirmar, al estilo carolingio, el control que la Iglesia ejercía sobre la monarquía.

Marc Bloch no compara el poder curativo de los reyes de Francia e Inglaterra en la Edad Media con el de los jefes carismáticos de otras sociedades, pues se da cuenta de las limitantes de tal método comparatista, al cual, sin embargo, fue conducido. Echando mano de su principal guía de antropología, Frazer, menciona las creencias y prácticas de las tribus de Oceanía y los poderes de los jefes de las islas

[34] Allí se conservaron sin duda desde mediados del siglo XII, ya que, contrariamente a lo que afirma P. E. Schramm al establecer el año de 1260 como la fecha en que el rey los encomienda a san Dionisio, ya estaban allí con toda certeza en el momento de la consagración de Felipe Augusto en 1179. *Cf. Recueil des Historiens de la France* [*Compendio de historiadores de Francia*], t. 12, p. 215, y E. Berger, *Annales de Saint-Denis* [*Anales de san Dionisio*], en *Bibliothèque de l'École des chartes* [*Biblioteca de la escuela de archiveros paleógrafos*], t. 40, 1879, pp. 279-288. Sobre la oriflama véase Philippe Contamine, "L'oriflamme de Saint-Denis aux XIVe et XVe siècles. Étude de symbolique religieuse et royale" ("La oriflama de san Dionisio en los siglos XIV y XV. Estudio del simbolismo religioso y real"), en *Annales de l'Est* [*Anales del Este*], 1973, n. 3, pp. 179-244.

Tonga en Polinesia; pero se trata de un caso aislado y a partir de esto formula una de las reglas fundamentales del buen comparativismo: "El estudio de las tribus de Oceanía aclara el concepto de la realeza sagrada, tal como floreció bajo otros cielos, en la Europa antigua e incluso medieval; pero no cabe esperar que encontremos en Europa todas las instituciones de Oceanía [...] Muchos de los primeros misioneros creyeron encontrar entre los 'salvajes' toda clase de concepciones cristianas más o menos borrosas. Cuidémonos de cometer el error inverso y no transportemos las antípodas enteras a París o a Londres" (p. 123).

Marc Bloch se desvía a continuación para discutir dos leyendas que se mantuvieron al margen de la cristianización de la realeza legendaria: el signo real y la actitud de los leones frente a los reyes. En la creencia estrictamente popular, no respaldada por la Iglesia, el rey de Francia, a semejanza de otros soberanos, debe llevar un signo en la piel, una marca, un *naevus* en forma de cruz, casi siempre sobre el hombro derecho (más rara vez sobre el pecho y de color rojo encendido). Se trata muy probablemente del signo que Carlos VII mostró a Juana de Arco en privado en Chinon para probarle que él era realmente el hijo legítimo de Carlos VI y no un bastardo. Podemos encontrar esta creencia a través del tiempo, desde las costumbres de la Antigüedad helénica hasta las pretensiones de algunos charlatanes en la Europa moderna. Además de esta leyenda, el pueblo creía que "jamás los leones hieren a un verdadero rey" y un monje dominico, embajador de Eduardo III en Venecia en 1340, reveló al dux que el rey de Inglaterra "aceptaría reconocer a Felipe de Valois como rey de Francia si éste se expusiera a leones hambrientos y saliera indemne de sus garras" (pp. 80 y 345).

Finalmente, Marc Bloch analiza, tras haber realizado un largo estudio personal y original al respecto, la contaminación (fenómeno fundamental del folklore que el historiador debe acoger en su propia disciplina) entre el culto de un santo y el rito real de la curación de escrófulas. Desde comienzos del siglo x existía en Corbeny, en la provincia de Aisne, el culto popular a un santo proveniente de Contentin, Marculfo o Marcul, quien aparentemente en el siglo XIII se especializó también en curar a los escrofulosos; esta creencia quizás se

debía a un juego de palabras etimológico entre *mar* "malo" y *cou* "cuello, crisma"; el poder del santo se asimiló al de los reyes y ambos cultos se unieron. Del siglo XIV al XVII los reyes de Francia, con la sola excepción de Enrique IV, pasaron por Corbeny después de su consagración para recibir en sus manos la cabeza (el cráneo) del santo y tocar después a los escrofulosos con un poder que había sido reforzado por el del santo. Luis XIV y sus sucesores ordenaron que el relicario del santo de Corbeny se llevara hasta Reims el día de la consagración.

A la contaminación entre el culto de san Marculfo y el milagro real, Marc Bloch añade una tercera creencia popular que estuvo históricamente ligada a las dos primeras. Se creía en algunos lugares que el séptimo de una serie de hijos varones, sin hijas nacidas en medio, tenía poderes mágicos y especialmente curativos. Por analogía con el poder curativo de los reyes, se atribuyó luego a estos séptimos hijos no sólo el don particular de curar las escrófulas sino también el de nacer con una marca distintiva en el cuerpo. Finalmente, se convirtió en costumbre que antes de que estos séptimos hijos ejercieran sus dones hicieran una peregrinación a Corbeny para visitar las reliquias de san Marculfo. Marc Bloch, que compiló un nutrido expediente sobre estas creencias no sólo en las provincias francesas y en Europa, sino incluso entre los cherokes de América, se interesó particularmente por el mecanismo de compenetración entre los tres fenómenos y por la convergencia histórica entre una creencia popular y las prácticas toleradas o asimiladas por los clérigos.

EL FIN DEL MILAGRO

Marc Bloch concluye la parte más larga de este libro en el que se entrecruza la cronología con la temática (buena metodología de historiador) con un estudio de las vicisitudes del milagro real del siglo XVI al XVIII, o sea, de la "época de las luchas religiosas y el absolutismo" hasta el momento de su "declive" y su "muerte".

He ahí la demostración de que una estructura en particular (el tacto real) cambia de lugar y de significado en nuevos contextos his-

tóricos sin cambiar esencialmente de forma. En cuanto a la desaparición del rito, muestra que en Inglaterra esta práctica sufrió el feroz ataque del protestantismo y desapareció con el cambio dinástico de 1714; mientras que en Francia su desaparición coincide con la Revolución y la caída de la realeza (a pesar de la breve y anacrónica resurrección del rito de consagración por parte de Carlos X en 1825). Ahora bien, lo esencial no se halla en estos acontecimientos, por muy importantes que sean. Un fenómeno histórico —y con mayor razón una creencia, un hecho mental— rara vez desaparece del todo. Muere más o menos lentamente según la rapidez con que cambia la mentalidad y las condiciones originales en las que dicha mentalidad surgió.

En este punto, Marc Bloch abandona los ritos, los gestos y las imágenes, ya no recurre al folklore, ni a la etnografía, ni a la medicina. Las "cosas profundas", la "psicología colectiva" se ven influidas decisivamente por la evolución intelectual de las élites. El espíritu "racionalista" dio el tiro de gracia al milagro real desde el siglo XVII, cuando procuró encontrarle una explicación racional, y fue debilitándose hasta que la Ilustración del siglo XVIII renunció a tal búsqueda de explicaciones y proclamó sencillamente que el milagro no existía. A partir de que el milagro real no puede explicarse mediante ninguna razón natural, por ejemplo mediante la razón de la sangre, desaparece de la creencia de la clase educada junto con todos los otros milagros y junto con "toda una concepción del universo" con la que este milagro estaba "emparentado". Marc Bloch, lúcido como siempre, hace notar cómo en el siglo XVIII existió una divergencia de "opinión pública" entre los espíritus educados e ilustrados y los del "vulgo" que continuaron creyendo en la "acción milagrosa" (p. 509).

EXPLICACIÓN: UN "ERROR COLECTIVO"

No le queda a Marc Bloch, racionalista, heredero de la Ilustración, judío ateo que creyó más que ningún otro en los grandes valores laicos de la tradición, otra cosa que plantearse una pregunta: "¿Cómo

pudo creerse alguna vez en el milagro real?" Como historiador y descubridor que se apoya en la antropología y en la sociología, esboza una explicación que intenta evitar anacronismos y se aleja del positivismo reductor. Para empezar, incluso si los reyes "jamás curaron a nadie", "los príncipes médicos" no eran necesariamente impostores (p. 517). Todas las personas que creyeron en el poder curativo (la casi totalidad de la sociedad desde el Medievo hasta la Ilustración) lo hacían esencialmente por dos razones: la primera es que los hechos fisiológicos, hechos médicos en sí, permitían esta creencia: las diversas enfermedades (que se confundían más o menos entre sí) con el nombre de *escrófulas* a veces desaparecían naturalmente aunque, a menudo, sólo de manera incompleta o temporal. La naturaleza operaba el milagro, y si bien es cierto que la curación ocurría bastante tiempo después de que se llevara a cabo el rito curativo, también es cierto que las personas de entonces creían con mucha facilidad en la realidad de un milagro retardado.

Marc Bloch da un explicación que se apega al fundamento de la historia de las mentalidades y de la psicología histórica: "La idea de que debe existir un milagro genera la fe en el milagro".

No obstante, esta explicación —a todas luces demasiado breve y sumaria— lleva la impronta del racionalismo del que su autor aún estaba imbuido. De ahí la célebre conclusión: "En suma, es difícil ver en la fe en el milagro otra cosa que el resultado de un error colectivo" (p. 527). Pero ¿cómo podríamos reprocharle a Marc Bloch no escapar a su propia problemática, él que en *Introducción a la historia* citó el proverbio árabe: "Los hombres se parecen más a su tiempo que a sus propios padres", hecho que se aplica también a los grandes hombres?, ¿cómo reclamarle que tuviera demasiado presente la exigencia absoluta de verdad que debe marcar los límites con los que el historiador se interna en el pasado, después de que con su libro abrió caminos que todavía en nuestros días están sin explorar? Una historia de las mentalidades que se contenta con penetrar en las ideas y el vocabulario de las gentes del pasado y se satisface con haber evitado el anacronismo no cumple, en realidad, sino la mitad del trabajo que podría pedírsele al historiador, ya que éste tiene como deber, una vez

que encontró la tonalidad auténtica del pasado, explicarla con los instrumentos del saber científico de su propia época.

LAS HERRAMIENTAS CONCEPTUALES DE MARC BLOCH

Antes de medir la distancia que nos separa de *Los reyes taumaturgos* (que es, recordémoslo, la misma distancia que nos acerca a la obra), me gustaría recoger algunos datos esenciales sobre el plan de trabajo de Marc Bloch, sobre su método y sus herramientas conceptuales.

El vocabulario que Marc Bloch emplea revela algunos titubeos, cierta vaguedad que deriva, en primer lugar, del carácter pionero de sus investigaciones; en segundo lugar, del hecho de que la eficacia de estos nuevos conceptos radicaba precisamente en su imprecisión[35] y, finalmente, de su deseo de huir de marcos conceptuales demasiado rígidos. El autor ya había aclarado, en relación con su estudio sobre los caracteres originales de la campiña francesa, que él prefería la noción de régimen a la de sistema, puesto que era más flexible y, por lo tanto, más cercana a la realidad histórica.

Los fenómenos que estudia (y que él designa mediante expresiones en las que se repite de manera obsesiva el adjetivo *colectivo*, remplazado sólo a veces por *común*) se describen como "hábitos mentales" (p. 133), un "pensamiento más popular que culto" (pp. 309 y 345-346), "ideas colectivas" (p. 109), la "opinión colectiva" (p. 235), la "opinión corriente" (p. 246) que él contrasta con las sutilezas de los teólogos, "representaciones colectivas" (pp. 120, 122 y 337), "representaciones mentales", "representaciones intelectuales y sentimentales" (p. 347) y, finalmente, "imágenes" (p. 82), "imágenes simbólicas" (p. 312), "imaginaciones" (pp. 314 y 333) e "imaginación común".

Sin embargo, por lo que toca a las imágenes, la imaginación[36] conceptual o simbólica llevó a Marc Bloch a dar una importancia

[35] *Cf.* J. Le Goff, "Les mentalités, une histoire ambigüe?" ["Las mentalidades, ¿una historia ambigua?"], en J. Le Goff y P. Nora (eds.), *Faire de l'histoire* [*Hacer historia*].

[36] Véase É. Patlagean, *L'Histoire de l'imaginaire* [*La historia de lo imaginario*], en *La Nouvelle Histoire* [*La nueva historia*], *op. cit.*, pp. 249-269.

especial a la iconografía (por ejemplo, pp. 87 y 224-225) y a reunir un amplio expediente iconográfico que presentó en el apéndice II. No cabe duda de que Marc Bloch no profundizó (tampoco en este caso) en el estatuto de la imagen en la historia y en el pensamiento histórico, pero llamó la atención de los historiadores hacia este tipo privilegiado de documento. La imagen, en tanto que objeto específico, es más importante y reveladora de lo que tradicionalmente supone la mayoría de los historiadores del arte e incluso los iconógrafos e iconólogos modernos. Su relación con los textos, su lugar en el funcionamiento de las diversas sociedades históricas, su estructura y su localización deben ser cuidadosamente estudiados. La renovación de la historia del arte es, así, una de las prioridades de la investigación histórica actual.

Marc Bloch añade a la pareja texto-imagen el gesto,[37] en cuya importancia insiste a menudo (pp. 139, 146, 162, 165, 280, etc.) y evidentemente los *ritos* (pp. 82-83, 239, etc.), que analizó con un método muy sólido. No escapó a su percepción que la adquisición del poder a manos de los reyes se llevaba a cabo mediante una ceremonia durante la cual el rey cambiaba de naturaleza; así pues, habló de *ritos de paso* (pp. 137 y 284), sin llegar, no obstante, a sacar de esta noción esencial todo el provecho que se puede derivar de ella: él no hace sino mencionar el "cambio de estado que se producía en el príncipe" (p. 284).

Finalmente, Marc Bloch habla, como concepto global, a veces de "conciencia colectiva" (pp. 138, 157, 344, etc.), a veces (menos a menudo) de *mentalidad;* así, por ejemplo, hace alusión al "abismo que separa dos mentalidades" (p. 81). *Mentalidad* es un término que lo acompañará casi de manera confidencial a lo largo de toda su obra, se desarrollará en la sección más original de su libro *La sociedad feudal* y reaparecerá por última vez, como mensaje final, en *Introducción a la historia:* "[...] ciertas condiciones sociales y, por lo tanto, en su profunda naturaleza, mentales [...]". Detrás de las mentalidades se encierran siempre esas cosas "profundas" (pp. 156, 182,

[37] Véase J.-Cl. Schmitt, "Gestes" ["Gestos"], en *La Nouvelle Histoire* [*La nueva historia*], *op. cit.*, pp. 194-195.

189, etc.) que parecen ejercer sobre su espíritu una seducción secreta. No hay que olvidar que "profundidad" es una metáfora que, sin necesidad de llevar la historia hasta el psicoanálisis, ha sido desde hace medio siglo uno de los conceptos ambiguos que han ayudado a la historia a atravesar los límites y las barreras, a ir más allá, más lejos, más hacia el corazón de los fenómenos, de los hombres y de las sociedades históricas.

En cuanto a las ciencias ya existentes o que en parte estaban por crearse y que Marc Bloch aprovechó o que deseó que se desarrollaran, mencionaremos la "psicología colectiva" (p. 330), el "folklore" (pp. 164, 337, etc.), la "medicina popular comparada" (p. 241), la "etnografía comparada" (p. 84) y finalmente la "biología" (p. 85), ya que en *Los reyes taumaturgos* también se encuentra un esbozo de la historia del cuerpo, el cuerpo del rey con gestos curativos, los cuerpos enfermos y dolientes de los escrofulosos que la enfermedad física transforma en símbolos culturales y sociales, y sobre todo el acto de "tocar", el "tacto" de los cuerpos que enfatiza Marc Bloch, así como los cuerpos reducidos a osamentas, cuerpos que se han tornado polvo de reliquias mágicas.

He hecho a un lado un término (y algunas denominaciones similares a éste) que revela un aspecto "tradicional" de la "mentalidad" de Marc Bloch; es un término que, a pesar de la expresión original, "error colectivo", inspira la conclusión de *Los reyes taumaturgos*. Se trata de la palabra *superstición* que Marc Bloch emplea bajo diferentes formas: "superstición popular" (pp. 234 y 345), "prácticas supersticiosas" (p. 245), "supersticiones" a secas (p. 340) y que hay que relacionar con expresiones como "fantasías populares" (p. 314), "ingenuidad" (p. 318), etcétera.[38]

Marc Bloch retomó, pues, ese antiguo término, peyorativo y acusador, que la Iglesia ha empleado desde la alta Edad Media hasta

[38] Véase D. Harmening, *Superstitio. Überlieferung und Theorie: geschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur der Mittelalters* [*Superstición. Tradición y teoría: investigaciones históricas sobre la literatura supersticiosa de la Iglesia y la teología en la Edad Media*], Berlín, 1979, y J.-Cl. Schmitt, "Les traditions folkloriques dans la culture médiévale" ["Las tradiciones folclóricas en la cultura medieval"], en *Archives de sciences sociales des religions* [*Archivos de ciencias sociales de las religiones*], 52, 1, pp. 5-20, 1981.

nuestros días (si no hasta hoy, al menos hasta ayer) y que tuvo su apogeo en el siglo XVIII cuando la vieja actitud religiosa, cada vez más imbuida del espíritu racionalista, la usó, en concordancia con la mentalidad de la Ilustración,[39] para designar todas las creencias y prácticas religiosas que no había adoptado. Marc Bloch actúa en este aspecto como heredero de los clérigos medievales, de los hombres de la Ilustración y como intelectual de principios del siglo XX.

LA RECEPCIÓN DE *LOS REYES TAUMATURGOS*

¿Qué acogida tuvo *Los reyes taumaturgos* en 1924? Al principio la obra, un libro de erudición, no pasó del ámbito de los especialistas (lo cual es normal). En general tuvo una buena acogida; en el expediente de reseñas compiladas por el mismo Marc Bloch, así como en las indagaciones que llevé a cabo en revistas especializadas, encontré tres reacciones excepcionalmente entusiastas.

De Lucien Febvre, por supuesto, la primera. En una carta sin fecha, pero seguramente de 1924, le escribió a Marc Bloch que aunque al inicio había considerado "el tema demasiado estrecho" y que quizás se ocuparía de los "márgenes de la historia", después de leer la obra se daba cuenta de que era "uno de esos libros centrales que lo vuelven a uno más inteligente a medida que los va leyendo, que aclaran una multitud de cosas y despiertan curiosidades incesantes". Después de la muerte de Marc Bloch, escribió de nuevo: "Es un libro de rara calidad: una de las joyas de la biblioteca estrasburguesa de la Facultad de Letras, que casi se inauguró con él. A menudo le dije a Bloch que era uno de los frutos de su obra que me gustaba más y

[39] El producto principal de este espíritu, un documento invaluable, es la obra del abad Jean-Baptiste Thiers, *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des Conciles et les sentiments des Saints Pères et des théologiens* [*Tratado de las supersticiones según las santas Escrituras, los decretos de los concilios y las opiniones de los Padres de la Iglesia y los teólogos*], París, 1679, y *Traité des superstitions qui regardent tous les sacrements* [*Tratado de las supersticiones que conciernen a todos los sacramentos*], París, 1703-1704, que fueron reunidos en una sola obra, 4 vols., París, 1741, reimpreso en Aviñón en 1777.

él agradecía mi simpatía por ese hijo 'gordo', como alegremente lo llamaba".[40]

En un entusiasmo similar encontramos al gran historiador y amigo belga, Henri Pirenne, quien era objeto de gran admiración para Febvre y para Bloch y que publicaría un artículo en el primer número de *Annales*. El 4 de mayo de 1924, Pirenne le escribió desde Gante a Marc Bloch una carta muy entusiasta tras haber leído las primeras ciento cincuenta páginas del libro. Afirma que es una notable contribución "al conocimiento de las ideas políticas, religiosas y sociales" y añade: "El sendero que usted ha seguido serpentea a través de toda la historia y me causa admiración hasta qué punto nos ofrece nuevos descubrimientos sin desviarse en digresiones ni perder de vista su tema".

Finalmente Henri Sée, a quien ya cité, elogia la naturaleza multidisciplinaria de la obra, en la que reconoce la influencia de Durkheim, y afirma, en relación con su propio trabajo: "Si hubiera conocido antes su obra, seguramente habría modificado en algunos aspectos mi propia exposición sobre la doctrina absolutista. Sin duda, no debe uno contentarse con la 'filosofía social' de los escritores, pero no es nada sencillo, bien lo sabe usted, penetrar en los sentimientos de las masas populares. Con su libro usted conseguirá orientar a los historiadores de las ideas políticas hacia tales sentimientos".

Entre los eruditos que se interesaron y dieron respuestas positivas al libro, dos reacciones me parecen especialmente interesantes. En primer lugar, la del filólogo Ernest Hoepffner (colega y amigo, es cierto, de Marc Bloch en Estrasburgo): en la revista *Romania* (t. IV, núm. 199, 1924, pp. 478-480) recomienda "este importante estudio en virtud del interés general que representa para la historia de las ideas (especialmente durante la Edad Media), pero también porque, en numerosos pasajes, ofrecerá información útil y novedosa para los historiadores de nuestra literatura antigua". En segundo lugar, la de Lucien Lévy-Bruhl, quien en 1922 había publicado *La Mentalité pri-*

[40] L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, p. 393. [*Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1992.]

mitive [*La mentalidad primitiva*]; el 8 de abril de 1924 le escribe a Marc Bloch que aún no lee el libro y que desafortunadamente no tendrá tiempo de escribir una reseña para la *Revue philosophique* [*Revista de filosofía*], pero que "el tema de sus reyes 'taumaturgos' me interesa al máximo. Aunque yo no estudio la mentalidad denominada primitiva más que en las sociedades lo más distante posible de las nuestras, tengo gran respeto por quienes estudian una mentalidad análoga en regiones y tiempos accesibles de la historia, como es su caso. Seguramente para mí habrá en esta obra mucha materia de reflexión y la posibilidad de comparaciones muy valiosas".

No todas las cartas y las reseñas son igual de favorables; es mi impresión que la mayoría de los lectores, aunque se muestran elogiosos, no hubieran quedado totalmente convencidos con la "rareza" del tema, a no ser porque Marc Bloch hizo muestra en el libro de tan notable erudición.

Muchos sencillamente no percibieron el interés del libro de Bloch. Ernest Perrot, en la *Revue historique de droit* [*Revista de historia del derecho*] (1927, núm. 2, pp. 322-326), se muestra elogioso al inicio, pero luego añade: "Sin embargo, no todo el libro resulta de igual interés para estos estudios [los estudios de derecho]. En efecto, Marc Bloch optó por insistir de manera muy especial en sólo una de las manifestaciones del carácter sagrado de la realeza (y justamente en aquella que resulta de menor interés para el jurista): el poder taumatúrgico de los reyes".

Al medievalista belga François-L. Ganshof, aunque en ese entonces era muy joven, no le gustó mucho la obra, según lo prueba su reseña en la *Revue belge de philologie et d'histoire* [*Revista belga de filología e historia*] (t. v, 1926, fasc. 2-3, pp. 611-615). Aunque elogia de ella "la erudición, la fineza y la precisión en el juicio", añade: "Este gran volumen de Marc Bloch no es un trabajo de historia de la medicina; tampoco es (¡gracias a Dios!) un ensayo de sociología comparada. Se trata de una obra de historia propiamente dicha [...]", pero en ella el autor sacrificó lo "esencial" (es decir, la "naturaleza casi sacerdotal del poder real") en favor de lo "accesorio", es decir, el tacto de las escrófulas. ¡Nos encontramos muy lejos de Pirenne!

Los reyes taumaturgos es un texto único en la obra de Marc Bloch. Charles-Edmond Perrin ya lo señaló: "Es notable que, después de esta fecha [1924], Marc Bloch nunca más volvió al asunto de la unción real; el libro que dedicó a este tema fue una figura única en toda su obra. Este libro se bastó, de cierta manera, a sí mismo: no fue precedido de ningún artículo, ni continuado a través de algún estudio complementario".[41]

¿A qué se debe este abandono? Ante la ausencia de explicaciones definitivas, sólo nos quedan hipótesis. En primer lugar, Marc Bloch tuvo que distraerse de este tipo de investigaciones debido a las exigencias y las eventualidades de la vida universitaria. Los programas no eran muy abiertos a este tipo de problemas y Bloch, interesado como siempre en el comparativismo (el gran artículo "Pour une histoire comparée des sociétés européennes" ["Hacia una historia comparada de las sociedades europeas"] data de 1928), se abocó al marco de la historia rural, de modo que cuando fue nombrado catedrático y después profesor de historia económica en la Sorbona (1936-1937) se vio inmerso completamente en esas investigaciones que, en parte, eran nuevas para él.

Podría también pensarse que la metodología de la antropología comparada le había revelado sus limitaciones: en primer lugar, dada la falta de estudios útiles para un historiador tan exigente como él y, en segundo lugar, porque no había conseguido construir una metodología suficientemente rigurosa en materia de comparativismo.

Finalmente podemos suponer que la acogida (favorable si, pero en el fondo, salvo algunas excepciones, fundada en la incomprensión) que *Los reyes taumaturgos* tuvo en el ámbito académico terminó por persuadirlo de abandonar, al menos públicamente, estas investigaciones que claramente no proporcionaban la satisfacción que legítimamente pudiera esperarse de una carrera universitaria. Sólo algunos pioneros como él pudieron comprender la innovación,

[41] Prefacio a *Mélanges historiques* [*Miscelánea histórica*] de Marc Bloch, t. I, p. XI. No obstante, hay que aclarar que en junio de 1932 Marc Bloch escribió en Gante una conferencia titulada "Traditions, rites et légendes de l'ancienne monarchie française" ["Tradiciones, ritos y leyendas de la antigua monarquía francesa"].

el alcance y la futura fecundidad de la obra. Marc Bloch en realidad no abandonó del todo *Los reyes taumaturgos*, ya que había dejado "expedientes abiertos". En uno de esos expedientes, dedicado a la "consagración", después de tomar algunas notas sobre dos trabajos de P. E. Schramm (el libro sobre la coronación inglesa y el artículo de 1937 sobre la coronación francesa) escribió en una ficha: "La consagración: Fawtier, in Glotz, p. 62, se esfuerza por demostrar que en realidad importa poco".[42] Como se ve, la universidad francesa no había cambiado gran cosa desde 1924.

LOS REYES TAUMATURGOS HOY: EL COMPARATIVISMO

¿Qué lectura puede hacer de *Los reyes taumaturgos* un historiador hoy? La primera fascinación que provoca el libro proviene, aún y siempre, de su perspectiva comparatista. Recientemente se suscitó una controversia entre algunos historiadores estadunidenses sobre el comparativismo de Marc Bloch. En la *American Historical Review* [*Revista norteamericana de historia*] de 1980, Arlette Ollin Hill y Boyd H. Hill Jr., apoyándose por una parte en el artículo de 1928 "Pour une histoire comparée" ["Hacia una historia comparada"] y, por la otra,[43] en algunas teorías lingüísticas, retomaron la distinción que hace Marc Bloch entre el comparativismo universal y el comparativismo histórico (este último se limita a sociedades vecinas, si no es que a sociedades contemporáneas y contiguas en tiempo y espacio). Marc Bloch explicó en ese texto su evidente preferencia por el

[42] Se trata del tomo VI, 1 de la *Histoire du Moyen Age* [*Historia de la Edad Media*] (en la *Histoire générale* [*Historia general*], publicada bajo la dirección de G. Glotz): *L'Europe occidentale de 1270 à 1380* [*Europa Occidental de 1270 a 1380*] de R. Fawtier, París, 1940. R. Fawtier cambiaría más tarde de opinión; en la *Histoire des institutions françaises au Moyen Age* [*Historia de las instituciones francesas en la Edad Media*], t. II, *Institutions royales* [*Instituciones reales*], París, 1958, escribió, remitiéndose a Bloch: "Podemos estimar, sin temor a equivocarnos gravemente, que el carácter sagrado de la realeza francesa tuvo un papel considerable en el desarrollo de esta institución" (pp. 28-29).

[43] Especialmente en M. Hoenigswald, *Language Change and Linguistic Reconstructions* [*El cambio en la lengua y las reconstrucciones lingüísticas*], Chicago, 1965. Lo mismo hacía en su artículo Marc Bloch, pues se apoyaba sobre todo en Meillet.

comparativismo histórico. Los Hill, afirmando de entrada que en efecto no existen sino estos dos tipos posibles de comparativismo, reprochaban a Marc Bloch que los había mezclado, especialmente en *Los reyes taumaturgos;* luego pasaban a explicar su propia preferencia por el comparativismo universal (al que tienden claramente a considerar como la única forma interesante de estudio en virtud de las teorías lingüísticas de Noam Chomsky). Después de la publicación de este artículo, la misma *American Historical Review* [*Revista norteamericana de historia*] de 1980 publicó dos réplicas que criticaban severamente a los Hill: una de William H. Sewell, autor del notable estudio "Marc Bloch et l'histoire comparative" ["Marc Bloch y la historia comparada"], publicado en 1967, y la otra de Sylvia L. Thrupp, fundadora de la excelente e innovadora revista *Comparative Studies in Sociology and History* [*Estudios comparatistas de sociología e historia*]. Sewell y Thrupp responden con toda minucia que el pensamiento y la obra de Marc Bloch no presentan en su metodología comparatista ninguna confusión; que, por supuesto, hay más de dos modelos de comparativismo, y que un historiador, en tanto que tal, siempre se sentirá cercano a Marc Bloch en su rechazo, en *Los reyes taumaturgos,* de las comparaciones generalizantes de Frazer.

Me parece que hoy el comparativismo que Marc Bloch preconizó y ejemplificó es más necesario que nunca; siempre, claro está, en los límites de la prudencia que él mismo recomendaba. Ahora bien, él estaría muy contento de que existiera, en este sentido, una posteridad para *Los reyes taumaturgos,*[44] pero es necesario mantenerse fieles a su espíritu y no comparar sino lo que es comparable.

A decir verdad, el comparativismo de Marc Bloch resulta un poco tímido; esto, a mi parecer, se debe esencialmente a que no disponía de teorías y metodologías que le permitieran ir más allá sin abandonar las reglas de la prudencia y sin olvidar las exigencias de la historicidad necesarias para toda reflexión histórica. Creo, en este sentido, que ciertas formas de estructuralismo pueden combinarse

[44] Jean de Pagne, en *Le Roi très chrétien* [*El muy cristiano rey*], París, 1949, pp. 39 ss., estudia la unción real en "los tres grupos de sociedades humanas" en los que se encuentra: "El del Pacífico y de América, el de la India y, finalmente, el de Babilonia, Egipto e Israel".

muy atinadamente con el trabajo histórico. Tal es el caso, por ejemplo, del estructuralismo de Lévi-Strauss, siempre y cuando se emplee para los fines que Lévi-Strauss lo forjó: para el análisis interno de los mitos y los ritos. Por otra parte, las ideas y la metodología comparatista genuinamente científicas de Georges Dumézil me parecen muy apropiadas para echar más luz sobre fenómenos como el milagro real. Éste se ubicaría, en la perspectiva de Dumézil, en el campo de la tercera función, que es tan difícil de delimitar: la santidad tiene su lugar al lado de la fecundidad, de la prosperidad, de la belleza. El individuo que cura es, eminentemente, un personaje de la tercera función. Ahora bien, en el Occidente cristiano de los siglos XI al XIII puede discernirse, por otra parte, cómo los reyes se esforzaban por hacerse presentes, aunque no de manera dominante, en cada una de las tres funciones.[45]

UNA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

La gran innovación de Marc Bloch en *Los reyes taumaturgos* consistió también en que, a través de esta investigación, se convirtió en antropólogo y fungió como el padre de la antropología histórica, disciplina que hoy se encuentra en desarrollo. Si hacemos a un lado los estudios sobre el folklore, Marc Bloch no recurrió, para su libro de 1924, más que a dos antropólogos: por una parte, sir James Frazer, que había publicado en 1911 *La rama dorada* [*The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, I-II. The Magic Art and the Evolution of Kings*, reeditada en forma abreviada en 1922] y en 1905 sus *Lectures on the Early History of the Kingship* [*Conferencias sobre la historia antigua de la realeza*] que recién se había traducido al francés en 1920 (aunque Marc Bloch leía y hablaba inglés además de alemán e italia-

[45] Véase J. Le Goff, "Note sur société tripartite, idéologie monarchique et renouveau économique dans la chrétienté du IXe au XIIe siècle" ["Nota sobre la sociedad tripartita, la ideología monárquica y la renovación económica en la cristiandad de los siglos IX al XII"], en *L'Europe aux IXe-XIe siècles* [*Europa del siglo IX al siglo XI*], Varsovia, 1968, reeditado en *Pour un autre Moyen Age* [*Hacia otra Edad Media*], pp. 80-90.

no) con el título *Les Origines magiques de la royauté* [*Los orígenes mágicos de la realeza*], y, por otra parte, Lucien Lévy-Bruhl. En el primero encontró la noción del origen mágico de la realeza, mientras que en el segundo, la noción de la mentalidad primitiva. No obstante, Marc Bloch resistió a la tentación del comparativismo generalizado que existía en Frazer y a la asimilación entre hombres de la Edad Media y "salvajes" que podría derivarse de las ideas de Lévy-Bruhl.

Es preciso decir, no sin cierta sorpresa, que si bien la gran sombra de Durkheim se proyecta sobre el Marc Bloch de 1924, éste no menciona (y no parece haber jamás leído) dos obras importantes relacionadas con él que fueron publicadas bastante antes de 1924. Marcel Mauss, discípulo y yerno de Durkheim, había publicado en colaboración con H. Hubert, en el *Année sociologique* [*Anuario de sociología*] (t. VII, 1902-1903, pp. 1-146), su *Esquisse d'une théorie générale de la magie* [*Compendio de una teoría general de la magia*]. La distinción que ahí se hace, contra Frazer, entre *rito mágico* y *rito religioso*, así como la célebre definición del pensamiento mágico como una "gigantesca variación a partir del tema del principio de causalidad" hubieran podido ayudarlo a definir y a analizar con mayor precisión los ritos del milagro real y ubicarlos mejor en relación con sus ámbitos eclesiástico y religioso.[46]

La segunda laguna sorprendente es el gran libro de Arnold van Gennep, *Les Rites de passage* [*Los ritos de paso*] (París, 1909). Marc Bloch, que usó el término y reconoció el rito, hubiera podido encontrar en esta obra los medios para ubicar mejor el tacto real en el rito de la consagración y de la coronación: la capacidad de curar es uno de los nuevos poderes que resultan de la transformación del personaje que ha sido "iniciado" y debe ejercerse por primera vez lo más pronto posible después de concluido el rito que lo concede; los reyes tocan a los enfermos casi inmediatamente después de la consagración. Hay numerosos trabajos (algunos de primer orden) que se han

[46] Véase Claude Lévi-Strauss, "Introduction á l'œuvre de Marcel Mauss" ["Introducción a la obra de Marcel Mauss"], en M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* [*Sociología y antropología*], París, 1950, y Marc Augé, "Magia", en la *Enciclopedia Einaudi*, t. 8, pp. 708-723.

abocado a la *realeza sagrada* a partir de *Los reyes taumaturgos*. Tal es el caso de H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (Chicago, 1948) [*Reyes y dioses: estudio de la religión del Oriente próximo en la Antigüedad en tanto integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1981], quien demuestra cómo la realeza antigua era una garantía de que el universo operaría adecuadamente y de que la sociedad funcionaría como debe. ¿Refleja la monarquía medieval, vista a través del milagro real, esta concepción también? En la obra del gran antropólogo inglés Arthur Maurice Hocart, *Kings and Councillors* [*Reyes y concejales*], cuya publicación en El Cairo en 1936 pasó desapercibida y en la que cita *Los reyes taumaturgos* de Marc Bloch,[47] el autor hace derivar la institución real de un ritual destinado a mantener la vida. Luego, la organización ritual se convertiría en una institución gubernamental; la ciudad se creó como la morada del rey, quien al principio era el personaje central del ritual y luego conservaría muchos rasgos de este origen. Hocart cita en su epígrafe a Shakespeare: "There's much divinity doth hedge a King" ("Hay tanto de divino que rodea a un rey"), mientras que Marc Bloch citó, por su parte, al Montesquieu de las *Cartas persas*: "Este rey es un gran mago". Sin embargo, a pesar de que Hocart encontró, por el lado de la antropología, la misma particularidad de las curaciones milagrosas que sorprendió e interesó al historiador Marc Bloch, él no dice nada acerca del poder curativo de los reyes.

La evolución y el enriquecimiento de los estudios y las teorías acerca de la *realeza sagrada* fueron objeto de un excelente resumen de la cuestión escrito por Valerio Valeri en el artículo "Regalità" [*Realeza*] de la *Enciclopedia Einaudi* (vol. XI, 1980, pp. 742-771). Este autor nos recuerda que las teorías sobre el origen del poder real se organizan según dos grandes modelos: el del origen mágico y el de un origen histórico, el cual, a su vez, se divide en dos tesis principales: la de la fuerza y la conquista (que fue, por ejemplo, la de Jean de Meung en el *Roman de la Rose*), y la del contrato. Sin abordar esta

[47] La nueva edición fue publicada en Chicago en 1970; la traducción francesa *Rois et courtisans*, París, Seuil, 1978, incluye una notable introducción de Rodney Needham.

cuestión, que no le interesa sino en relación con el modo en que las supervivencias de los orígenes pueden aclarar los fenómenos históricos, Marc Bloch parece inclinarse más bien hacia las tesis de su iniciador en antropología, Frazer. Éste vivió un momento de oscuridad en el mundo de la antropología, y sus ideas, todavía hoy, son atacadas o declaradas caducas,[48] pero Valerio Valeri ya observó cierto regreso a Frazer en Hocart y en Luc de Huesch (*Le Roi ivre ou l'origine de l'État* [*El rey ebrio o el origen del Estado*], París, Gallimard, 1972).

Es necesario repetir que Marc Bloch no se interesó por el problema de los orígenes, pero su estudio del milagro real tiende a demostrar que la distinción radical hecha por Hocart entre *ritual* y *política* es, al menos en el caso del Occidente medieval, exagerada. La ceremonia del tacto es un gesto político.

No insistiré más sobre el hecho de que la actitud "racionalista" y "progresista" de Marc Bloch frente al milagro en general (y al milagro real en particular) difícilmente podría pregonarse en la actualidad. No es que los historiadores se hayan puesto a creer en milagros de nuevo, sino que los problemas que ahora se plantean se limitan sólo a las preguntas que se hacía Marc Bloch: "¿Cómo y por qué fue posible creer alguna vez en el milagro real? Una creencia debe explicarse independientemente de su veracidad científica".

Marcel Detienne observó atinadamente el parentesco entre el proceder de Frazer y el de Lévy-Bruhl, los dos antropólogos consultados por Marc Bloch. En su opinión existe en la antropología de comienzos del siglo XX una orientación dominante: "De Frazer a Lévy-Bruhl, la mitología se considerará como el discurso de la demencia o de la debilidad mental" y *La rama dorada* no es sino una suerte de "prolegómenos a la historia de los errores trágicos de la humanidad engañada por la magia". Más aún: "Para Lucien Lévy-Bruhl, las sociedades primitivas se distinguen de las nuestras por su organización mental: su pensamiento, constituido de manera distinta al nuestro, es de naturaleza mística; se rige por una 'ley de participación' que la torna indiferente a la lógica de la no contra-

[48] Estos ataques pueden ser de una negatividad sistemática que a veces raya en lo escandaloso. Tal es el artículo que se le dedicó en la *Encyclopaedia Universalis*, t. VII, 1968, pp. 372-373.

dicción sobre la que descansa todo nuestro sistema de pensamiento [...] Su obra, en profunda concordancia con la de Frazer, nos parece ahora cómplice de una operación de encarcelamiento del pensamiento salvaje".[49]

Yo no considero que Marc Bloch, que es heredero de Voltaire (en contraste, por ejemplo, con Lévi-Strauss, que es heredero de Rousseau), haya estado consciente de participar en una operación semejante. A lo sumo, podemos decir que tuvo un poco de conmiseración por la credulidad e ingenuidad de nuestros ancestros.

Todavía hoy queda mucho por explotar, mucho por desarrollar del gran depósito de ideas nuevas que encierra *Los reyes taumaturgos;* mencionemos aquí tan sólo el estudio de los ritos, el estudio de las imágenes y el estudio de los gestos en las sociedades históricas.

HACIA UNA NUEVA HISTORIA POLÍTICA

Más que la historia de las mentalidades, actualmente bien esclarecida e incluso un poco trillada, el gran horizonte a futuro que nos ofrece Marc Bloch es el de una nueva historia política.

En el índice de los expedientes que nos dejó (y que organizó su hijo Étienne), las diversas teorías del origen del poder real, en vez de contradecirse, parecen seguirse unas a otras en el tiempo histórico, de manera semejante a las ideas de Hocart. En primer lugar, la realeza sagrada con sus leyendas, sus "supersticiones", la consagración, la coronación y las insignias, luego la "teoría del contrato" surgida del feudalismo pero que se prolonga más allá de éste y, finalmente, el nuevo derecho electoral y el régimen parlamentario. En toda esta secuencia corre el hilo conductor de las "cosas profundas", la búsqueda de una historia total del poder, bajo todas sus formas y con todos sus instrumentos; una historia del poder en la que éste no quede despojado de sus rituales básicos, de sus imágenes y sus repre-

[49] Artículo "Théories de l'interpretation des mythes" ["Teorías de interpretación de mitos"], en *Dictionnaire des mythologies* [*Diccionario de mitologías*], ed. de Y. Bonnefoy, t. I, París, Flammarion, 1981, pp. 568-573.

sentaciones. Para entender la realeza taumatúrgica de la sociedad feudal en Francia y en Inglaterra es necesario —si se me permite— introducir la producción de lo simbólico en el estudio del modo de producción feudal.

El mensaje de Marc Bloch para el mañana es un llamado a retomar la historia política,[50] pero una historia política renovada, una *antropología político-histórica* de la que *Los reyes taumaturgos* será, eternamente joven, el primer modelo.

JACQUES LE GOFF

[50] J. Le Goff, "Is Politics Still the Backbone of History" ["¿Todavía es la política la columna vertebral de la historia?"], en *Historical Studies Today [Estudios actuales de historia]*, ed. de F. Gilbert y St. R. Graubard, Nueva York, 1972, pp. 337-355.

PRESENTACIÓN

En la introducción de este libro, Marc Bloch relata un episodio que es útil recoger como primer contacto con el peculiar mundo de ideas y creencias donde se sitúa *Los reyes taumaturgos*.

En el siglo XIV se originó una disputa entre el monarca inglés, Eduardo III, y Felipe de Valois, "verdadero rey de Francia", en la que este último reclamaba la devolución de territorios franceses que aquél le había arrebatado. El inglés, deseoso de ganar para su causa a una Venecia neutral, envió a esta república a un embajador suyo, para que volcara en su favor a la Serenísima; y este diplomático, cuando compareció ante los gobernantes venecianos, esgrimió con perfecta seriedad el siguiente argumento: si Felipe de Valois es en verdad rey de Francia, como pretende, que lo demuestre exponiéndose a ser devorado por leones hambrientos. La razón de esta propuesta, que a nuestros oídos suena extraña, reside en que entonces se creía como artículo de fe que ningún león devoraría ni rasguñaría siquiera a un auténtico monarca. La anécdota pone en evidencia todo un clima psicológico del que hoy estamos separados por distancias abismales: en aquel entonces podía hacerse jugar con absoluta formalidad esta clase de creencias, en negociaciones de indudable peso político, aunque la política no es dominio donde suelan tener cabida las fantasías e imaginaciones; mucho menos cuando se negocia con gente por demás apegada a las realidades positivas como eran los gobernantes de la república veneciana, tan atenta siempre a

la prosperidad de sus negocios, comerciales o políticos. Pero es que la invulnerabilidad de los reyes ante los leones no tenía para ellos estatuto de leyenda: muy por el contrario, formaba parte del cuerpo de verdades positivas admitidas por el común.

Convenía hacer referencia a este episodio porque sirve para situar en sus debidas coordenadas psicológicas el hecho central de que trata el libro de Bloch. A partir del siglo XI, por lo menos, pero probablemente desde antes, una misma escena se repitió en incontables ocasiones, hasta bien entrado el siglo XVIII, en las cortes de Francia e Inglaterra. En días convenidos de antemano, acudía ante el soberano una multitud de enfermos de escrófulas, que sumaban centenares, a veces miles; el rey, después de orar brevemente, se iba paseando entre los enfermos y tocaba con su mano la excrecencia, localizada casi siempre en el cuello, y luego hacía la señal de la cruz sobre la cabeza del paciente. Era creencia general que el mal se curaba mediante esta operación mágica o milagrosa, que llegó a alcanzar enorme popularidad durante toda la Edad Media, no sólo en los dos reinos donde tenía lugar, sino en toda Europa. Por cierto, debe entenderse que no se trataba de un acto que se realizara ocasionalmente, fruto de una exaltación popular de momento. Por el contrario, fue una práctica regular, revestida de formalidades rituales muy precisas, que no cambiarán casi a lo largo de los seis o siete siglos sobre los que existe documentación. Y asimismo debe entenderse que no era éste un poder individual de que disfrutara tal o cual rey aislado, sino que fue visto como facultad distintiva de las dinastías reinantes en ambas naciones: quienquiera que fuese llamado a ocupar el trono adquiría por ese solo hecho la facultad milagrosa de curar.

Si sólo nos quedáramos con la vertiente anecdótica y pintoresca de este llamado milagro real, atestiguado por incontables testimonios documentales, escritos o iconográficos, parecería desmesurado, en verdad, dedicar a tan restringido episodio un libro entero; pero Marc Bloch vio en él, con certera penetración, mucho más que una escena ceremonial vistosa y supo discernir las múltiples implicaciones que se encierran en este ritual: implicaciones religiosas e implicaciones políticas.

Por lo pronto, resultaba inevitable que un acto en el que un rey efectuaba por sí solo lo que era considerado un "milagro" generase una situación cuando menos delicada en sus relaciones con el poder eclesiástico; máxime en tiempos en que se debatía, precisamente, el arduo tema de las respectivas jurisdicciones, temporal y espiritual, conflicto que, como es sabido, recorrió con alternativas variadas los siglos medievales. Pero además un poder taumatúrgico que sólo podían ejercer los monarcas legítimos, y pertenecientes a determinadas dinastías reinantes, pasaba a constituirse en factor político de primer orden; y ello se tradujo no sólo en sucesos políticos internos de cada una de las dos naciones, sino también en las relaciones de éstas entre sí y con los demás Estados europeos.

Al elegir, pues, este episodio de tan limitada apariencia, Bloch encontró ante sí un ancho campo para proyectarse hacia aspectos muy variados del acontecer político y social de la Edad Media, con los que pudo reconstruir amplios segmentos de la existencia europea que parte desde las monarquías merovingia y carolingia y llega hasta el mismo Siglo de las Luces. Expuesto con severo rigor documental, veremos desplegarse un riquísimo friso donde comparecen la vida de las cortes y del bajo pueblo, creencias y valores vigentes en las sociedades de entonces, prácticas rituales políticas y religiosas, encendidas polémicas intelectuales, formas de relacionarse el hombre con la esfera de lo sobrenatural. No siempre el historiador tiene la fortuna de conocer un fenómeno histórico desde el comienzo hasta su final y de poder seguirlo a lo largo de toda su vida histórica, desde su nacimiento y génesis hasta su declinación y desaparición definitiva. Marc Bloch pudo hacerlo con este milagro "nacido en Francia hacia el año 1000, en Inglaterra alrededor de un siglo después, y que desapareció, en este país, con el advenimiento de la dinastía alemana de Hannover en 1714, y en Francia el 31 de mayo de 1825, cuando Carlos X, después de su consagración, fue el último rey de Francia que tocara escrófulas".

LOS ORÍGENES DEL MILAGRO REAL

Luego de estudiar sumariamente los aspectos médicos de las escrófulas —en rigor, una adenitis tuberculosa, esto es, la inflamación de los ganglios linfáticos debida a los bacilos de la tuberculosis; pero el término designó en la Edad Media un número mucho mayor de enfermedades con que fueron confundidas las escrófulas debido a la insuficiencia de los conocimientos médicos—, Bloch se interna en el análisis histórico de los orígenes del milagro real.

El punto resulta particularmente arduo, pues las dudas e inseguridades siguen siendo innumerables. Los no muy abundantes documentos y testimonios disponibles, que Bloch maneja con exigente cuidado, nos permiten cuando menos rastrear en las antiguas monarquías merovingia y carolingia algunos indicios ciertos de poderes mágicos atribuidos a sus soberanos. A Gontrán, por ejemplo, se le consideraba dotado de una fuerza milagrosa capaz de liberar de sus demonios a los poseídos ante la sola presencia del soberano, o con sólo mencionar su nombre; pero debe aclararse que se trataba de una facultad exclusiva de este rey, considerado santo por sus súbditos, y no un poder de la institución monárquica como tal.

Si los reyes de Francia e Inglaterra pudieron convertirse en médicos milagrosos, ello fue en razón de que los monarcas, desde mucho antes, eran considerados personajes sagrados. Los Capetos en Francia fueron vistos siempre como los herederos directos de la dinastía carolingia; y a su vez se pensaba que los carolingios eran los descendientes del rey merovingio Clodoveo. Por su parte, los reyes normandos de Inglaterra se atribuían la sucesión directa de los príncipes anglosajones. De tal modo, existía una continuidad entre los antiguos pueblos francos, anglos o anglosajones, y los soberanos franceses o ingleses del siglo XI; lo que nos lleva a remontarnos a un fondo de ideas e instituciones extremadamente arcaicas, que además, como todo lo relativo a la Germania anterior al cristianismo, ha permanecido en la oscuridad, a falta de una literatura escrita. Pero al menos puede afirmarse con certidumbre que en todos los pueblos que se hallaban en el mismo estado de civilización al incorporarse al

cristianismo, la realeza poseía ya un carácter religioso, que no se perdió, pues, en la Edad Media, sino que se revistió de formas y manifestaciones nuevas. Y como corolario natural de esa condición divina, no puede extrañar que se atribuyera a los reyes un cierto poder sobre la naturaleza, y por ende sobre algunas manifestaciones patológicas del organismo humano.

LOS ELEMENTOS RITUALES DEL MILAGRO REAL

Por cierto que tal poder milagroso exigía un aparato ritual que le diera la necesaria formalización exterior. Esos ritos se vinculan con dos ceremonias precisas y de carácter místico, indispensables en el advenimiento de todo nuevo rey: la unción y la coronación. El estudio de los ritos en general poseyó siempre para Bloch, como veremos pronto, una significación especialmente destacada para el examen de las ideas y creencias, y de las formas y contenidos que éstas revistieron en las distintas épocas; de ahí que le dedique a las ceremonias de consagración de los monarcas una parte relevante de su exposición.

En cuanto a la unción, señala Bloch que fue el Antiguo Testamento el que proporcionó el modelo preciso de esta institución. También en el viejo mundo oriental los reyes eran considerados personajes sagrados; pero su carácter sobrenatural quedaba marcado recién al ser ungidos en partes bien precisas de su cuerpo con un óleo previamente santificado. Así ocurría, verbigracia, en las dinastías sirias, en Egipto y por supuesto en Israel. Esta práctica pasó casi intacta al mundo cristiano; y así, durante siglos, los soberanos franceses fueron ungidos con la Santa Ampolla guardada en Reims, que según una tradición se remontaba al rey Clovis, y contenía un óleo traído del cielo directamente por una paloma sobrenatural.

En cuanto a la coronación, de origen diferente al rito anterior, fue practicada por primera vez por el papa León III en la Navidad del año 800 en la basílica de San Pedro, cuando ciñó la frente de Carlomagno con un círculo de oro, semejante al que usaban los soberanos bizantinos desde hacía siglos, en sustitución de la primitiva diadema.

De ese modo, y a partir de ambos ritos, los reyes cristianos se convertían en "Cristos del Señor", protegidos por precepto divino de las acciones de los malvados, ya que Dios mismo había dicho: "No toquéis a mi Cristo, a mi ungido"; y desde ese instante su condición había cambiado, y quedaban dotados de ciertos poderes sobrenaturales, entre ellos el de curar algunas clases de enfermedades.

PODER TEMPORAL Y PODER ESPIRITUAL

Pero esta misma elevación de la calidad del monarca por encima de lo meramente personal planteaba una cuestión harto espinosa que, como decíamos, originó durante siglos vivas y apasionadas polémicas entre los defensores del poder temporal y del poder espiritual: el hecho de recibir la consagración que los elevaba por encima del común, ¿no situaba a los reyes en posición comparable a la de los sacerdotes y obispos? Es obvia la dimensión política que lleva consigo esta pregunta, y comprensible el ardor con que postularon esta concepción los que abogaban por la primacía del poder real. En contrario se pudo esgrimir —y los defensores de la Iglesia no dejaron de hacerlo con no menor empeño— el argumento de que había un momento en la ceremonia de la unción en que el oficiante religioso encargado de dispensársela al rey parecía situarse en un plano jerárquico superior al monarca que, devotamente, la recibía. De otro modo: era indispensable un sacerdote para que hubiera rey; signo indudable de la preeminencia de lo espiritual sobre lo temporal.

Esta disputa varias veces secular no comienza, como acertadamente señala Bloch, con la llamada reforma gregoriana, impulsada por el pontífice Gregorio VII en el siglo XI en defensa de los fueros preeminentes de la Iglesia. Sus concepciones venían siendo manejadas con anterioridad en el seno de la Iglesia. Los monjes y prelados que impulsaron con singular energía la reforma gregoriana seguían entendiendo que la monarquía estaba, sí, revestida de un carácter eminentemente religioso, ya que se trataba, precisamente, de la realeza sagrada, legado de antiguas épocas, como recién vimos; pero lo

que ellos pretendían era despojar a estos príncipes, que se creían personajes sagrados, de toda aureola sobrenatural y reducirlos así a la condición de simples humanos, que debían limitarse como tales a los asuntos terrenales. Hay un testimonio harto elocuente del propio Gregorio VII, donde humilla con una especie de furor a la realeza y se empeña en ponerla por debajo del sacerdocio: "¿Qué emperador o rey resucitó a los muertos, les devolvió la salud a los leprosos, la luz a los ciegos? Véase el caso del emperador Constantino, de piadosa memoria; de Teodosio y de Honorio, de Carlos y de Luis, todos apegados a la justicia y propagadores de la religión cristiana, protectores de las iglesias. La Santa Iglesia los alaba y reverencia, pero eso no quiere decir que hayan brillado por la gloria de semejantes milagros". Como se ve, en esta encendida proclama quedaba implícito un cuestionamiento directo del poder taumatúrgico de los reyes, y por lo tanto del de curación. De ahí que Bloch examine este punto más por extenso: el de las consecuencias que pudo tener sobre el auge del tacto real esta vigorosa impugnación que difundió por la cristiandad la reforma gregoriana, por más que la polémica se vio extendida, sobre todo entre los alemanes y los italianos.

LA POPULARIDAD DEL TACTO REAL

Uno de los aspectos que más vivamente interesaron al autor fue el de la popularidad alcanzada por el milagro real. Con este término, *popularidad*, se alude a dos fenómenos algo diferentes, que no coinciden por completo. Por un lado, a la difusión que alcanzó el milagro en los dos países donde floreció. Estudiar este aspecto obligó al autor a un examen casi estadístico, donde se propuso determinar la frecuencia con que se practicó el tacto, el número de participantes en cada ceremonia, de dónde eran oriundos los enfermos, etc. Para profundizar en estos aspectos numéricos de indudable importancia para una cabal apreciación del fenómeno, Bloch apela a un cuerpo documental de valor inestimable: las cuentas reales, que él somete a una revisión extraordinariamente prolija. Pero "popularidad" quie-

re decir también la forma como las multitudes francesas e inglesas "recibieron" el milagro real: aspecto histórico que debe ser visto en una perspectiva sociopsicológica. ¿Cómo un fenómeno que fue elaborado conceptualmente por ambientes restringidos que se situaban en lo alto de la jerarquía sociocultural (tratadistas, obispos, liturgistas, teólogos) pudo también arraigar con tanta fuerza en el seno de las masas?

Y éste es uno de los puntos que mejor definen la postura de Bloch como historiador, sus preocupaciones temáticas y metodológicas: las relaciones entre las teorías y las prácticas de la élite, por un lado, y las creencias y la mentalidad corrientes, por el otro. Aquí Bloch se ve llevado a incursionar en dos dominios conexos que le parecen indispensables: la medicina popular y el folklore médico. Es que en la concepción del Bloch historiador, como más adelante se verá, la historia debe ser una historia global, total, de alcance multidisciplinario, para poder proporcionar explicaciones de conjunto de los hechos pasados.

DECLINACIÓN Y MUERTE DEL MILAGRO REAL

Esa popularidad del tacto real tuvo una tenaz supervivencia, y no acompañó siempre la declinación que fue padeciendo el milagro en el plano institucional. Larga fue esta decadencia y extinción, que se desarrolló puede decirse durante un par de siglos, y que conoció una evolución diferente en Francia y en Inglaterra.

Es interesante releer al respecto una frase de Miguel Servet, escrita en 1535, que mucho nos dice sobre la aparición de un nuevo estado de espíritu en el ambiente intelectual europeo de la época: "Yo he visto con mis propios ojos cómo el rey tocaba a varios enfermos afectados por este mal [las escrófulas]. Si recuperaron realmente la salud, eso yo no lo vi". El escepticismo que encierra esta observación es inocultable, y puede afirmarse que es "nuevo": no se concebiría en un texto de siglos anteriores. En este párrafo, como se ve, se pone en duda no ya el acto milagroso, sino de modo implícito el poder

sobrenatural del soberano. Es que nos encontramos en el umbral de un universo mental que ha comenzado a variar con respecto al medieval. En este siglo XVI se difundieron en el ámbito europeo ideas y concepciones que marcan el próximo fin de toda una mentalidad, la propia de la Edad Media cristiana. Han aparecido —sobre todo en Italia— hombres de pensamiento (los "libertinos") que en más de un sentido prefiguran a los enciclopedistas del siglo XVIII y que comienzan a proponer una visión naturalista del universo, que por serlo cuestiona el cuadro de creencias y valores que sustentaron por siglos el cristianismo y la Iglesia. Ello supondrá asestarle un golpe de muerte a la fe ciega de antaño en el carácter sobrenatural de la monarquía, y por ende en su poder milagroso.

Particularmente en Inglaterra, dado el auge y predominio que alcanzó con la Reforma el protestantismo, a quien tanto repugnaban los actos milagrosos, el tacto real irá sufriendo una creciente crítica y un extendido repudio de parte de los círculos eclesiásticos y teológicos. Hasta hubo un monarca, Jacobo I, que en ocasión de su ascensión al trono en 1603, a pesar de que en sus escritos políticos se mostró como un teórico intransigente del absolutismo y del derecho divino de los reyes, dudó en practicar un rito como el del tacto, en el que se expresaba con tanta claridad el carácter sobrehumano del poder monárquico.

Conviene insistir en un punto, sobre el que pone énfasis Bloch: no fue el milagro real en particular el que conoció una declinación paulatina pero firme. Lo que determinó el debilitamiento del poder taumatúrgico de los reyes de Francia e Inglaterra fue el ocaso de la fe en general, *en todo el mundo moderno que se inauguraba*. Es que estaba naciendo el espíritu "racionalista" con todo lo que él supone, y la atmósfera donde antes pudieron florecer el milagro y el sentimiento de lo maravilloso se empezó a disipar al compás.

Naturalmente, la decadencia y muerte del milagro real no ocurrieron de golpe, porque un fenómeno histórico —y con más razón una creencia, un hecho mental— no fenece súbitamente. El milagro real, que no podía explicarse por ninguna razón natural, desaparece

junto con todos los otros milagros o, mejor aún, con toda una concepción del universo que los hacía viables.

Cabe, sin embargo, establecer una salvedad, que a Bloch le importó especialmente dejar consignada: esa muerte completa se produce sólo en el mundo de las élites, de los hombres de pensamiento; no así en el sentir común de las gentes de esa misma época, que seguirán apegadas a las antiguas visiones sobrenaturales y maravillosas, aún después de que se cancelaron para siempre las ceremonias del milagro real.

EXAMEN CRÍTICO DEL TACTO REAL

¿Pero se curaban realmente los escrofulosos que acudían a los reyes de Francia e Inglaterra para ser tocados con su mano sobrenatural? Bloch le dedica un extenso capítulo al análisis de las posibles explicaciones del "milagro" real. Como acertadamente señala el estudioso francés Jacques Le Goff, "una historia de las mentalidades que se conformase con penetrar en las ideas y el vocabulario de las gentes del pasado y se satisficiera con haber evitado el anacronismo, sólo habría cumplido con la mitad del oficio de historiador. Pues éste tiene el deber, después de encontrar la tonalidad auténtica del pasado, de explicarlo con los instrumentos del saber científico de su tiempo". Y Bloch se atiene puntualmente a esta doble exigencia del historiador. Su extenso estudio ha logrado recrear "la tonalidad auténtica" en la que se inscribió el fenómeno del tacto real; pero en el momento de enjuiciarlo, se vale del saber científico de su tiempo. No olvidemos que Bloch es, en el fondo, un racionalista, heredero en lo intelectual del espíritu de las Luces y apegado a los grandes valores laicos emanados de esa tradición irreligiosa. Ello, que se reflejó primero en sus métodos de historiador, vuelve a mostrarse en su valoración del tacto real: en efecto, Bloch lo analiza con los elementos que ponían a su alcance la medicina y la psicología de los primeros lustros de este siglo. Su veredicto, que acaso no sea oportuno anticipar aquí, se halla encuadrado en un todo dentro de las coordenadas críticas en

las que se movió su pensamiento, y perfectamente a tono con lo que eran los conocimientos más recientes para él. Cabría sólo preguntarse si hoy, a sesenta años de distancia, cuando numerosos hechos de carácter experimental parecen aportar nuevas luces al tema de la correlación entre los hechos psíquicos y fisiológicos, en particular los fenómenos sugestivos, el dictamen final de Bloch seguiría siendo el mismo que nos propone en su libro.

EL AUTOR Y LOS ELEMENTOS DE SU FORMACIÓN INTELECTUAL

Conviene aproximarnos brevemente a la gestación de *Los reyes taumaturgos*, porque ello nos permitirá conocer la figura y la obra entera de este respetado historiador francés muerto en la segunda Guerra Mundial en circunstancias heroicas, y escasamente conocido en lengua española.

Por lo que se sabe, Bloch trabajó en éste, su primer libro, a lo largo de un lapso de unos doce años, que pueden situarse entre 1911 y 1923 (la obra se publicó por primera vez al año siguiente). La actividad científica del joven Bloch comienza en los años 1911-1912, con la publicación de algunos artículos. Es significativo que ya en ese momento sus intereses como historiador lo lleven al estudio de la feudalidad en Francia, pues esos trabajos iniciales versan sobre la historia institucional del periodo feudal, y en particular sobre el lugar que ocupan la realeza y la servidumbre en el feudalismo. De modo que ya lo vemos, tan precozmente, incursionando en el universo histórico donde se situará más tarde su obra capital.

Pero paralelamente le preocupa también, desde esa época temprana de su formación, el problema del método histórico, que no lo abandonará nunca; interés que queda atestiguado por la alocución que pronunció en 1914 en el liceo de Amiens sobre el tema "Crítica histórica y crítica del testimonio".

Decíamos que los trabajos de esa época prefiguran los temas y preocupaciones que encontraremos luego en *Los reyes taumaturgos*.

Por ejemplo, el del papel del ritual en las instituciones del pasado, punto sobre el cual versará un ensayo aparecido en 1912, "Las formas de la ruptura del homenaje en el antiguo derecho feudal".

Cuando Bloch se encontraba en efervescente producción y ahondaba sus investigaciones en diferentes dominios de su preferencia, sobreviene la primera Guerra Mundial. Bloch participa en ella, alcanzando el grado de capitán y haciéndose acreedor a la cruz de guerra. Y aunque queda interrumpida su obra de investigación, a cambio de ello la guerra le aportó experiencias valiosísimas para su visión del pasado, pues le permitió estudiar la psicología de los soldados y oficiales y efectuar observaciones muy reveladoras de la psicología colectiva. Así, descubre entonces —curiosa y fina comprobación— que la guerra constituye una regresión a una "mentalidad bárbara e irracional", y equivale casi —dice— a la reconstrucción de una sociedad de características medievales. En particular observa los efectos de la censura militar en tiempos de guerra sobre las informaciones que, según él, al propiciar el auge de los rumores y de las noticias verbales, conduce "a una actualización prodigiosa de la tradición oral, madre antigua de leyendas y mitos". Y, no menos curiosamente, la psicología de los soldados y de los hombres de 1914-1918 le servirá también para iluminar la actitud de las gentes de la Edad Media frente al milagro real. Demuestra así que "es indispensable conocer el pasado a través del presente", afirmación que aparece en su ensayo teórico "Oficio de historiador", donde expone sus concepciones sobre la metodología del estudio de la historia.

Para situar en sus exactos términos el ambiente intelectual en que *Los reyes taumaturgos* fue concebido y escrito, es forzoso mencionar el papel que desempeñó en la actividad de Bloch la Universidad de Estrasburgo y el clima intelectual que se vivía en ella. Nuestro autor fue designado maestro de conferencias de dicha universidad en 1919, apenas salido de la guerra. Estrasburgo acababa de reintegrarse al seno de la nación francesa y recibía de los poderes públicos una atención preferente, a fin de borrar las huellas de la anterior impronta alemana. Se quería hacer de esta universidad una institución modelo como centro intelectual y científico representa-

tivo de Francia frente al mundo germánico. Se designaron entonces profesores jóvenes de extraordinario renombre en sus respectivos dominios, entre los que cabe mencionar al historiador Lucien Febvre, al médico y psicólogo Charles Blondel y al sociólogo Maurice Halbwachs; estos dos últimos alumnos directos del sociólogo Émile Durkheim, que tanto influyera en la formación intelectual de Bloch. De ese modo, y a través del contacto vivo con las ciencias sociales que Bloch recibió de sus colegas y amigos de Estrasburgo, *Los reyes taumaturgos* se forjó en un terreno interdisciplinario que es uno de sus rasgos más notables y fértiles.

El nombrado Lucien Febvre se refirió en una ocasión a lo que representó para todos ellos —para Bloch por consiguiente— la admirable biblioteca universitaria de Estrasburgo: "Sus tesoros se exhibían ante nuestros ojos y estaban al alcance de la mano; instrumento de trabajo incomparable, único en Francia. Si algunos de nosotros llegamos a dejar obra, en buena parte se lo deberemos a la Biblioteca de Estrasburgo, a sus recursos prodigiosos". Palabras que se aplican puntualmente al legado del propio Marc Bloch.

Pero si éste fue tributario en muy alta medida del ambiente intelectual y universitario francés, también le debió mucho a los estudiosos alemanes. De joven permaneció por algún tiempo en Berlín y en Leipzig (1908-1909), y nunca dejó de ser un estudioso asiduo de los escritos de los medievalistas alemanes, a través de los cuales recibió el poderoso influjo de la erudición germánica. Puede decirse que fue la confluencia de ambas vertientes intelectuales, la francesa y la alemana, la que cimentó la amplia erudición de Bloch, que le permite en *Los reyes taumaturgos* manejar un caudal de información de sorprendente vastedad (comprobemos a la vez, venturosamente, que este saber cuantioso del historiador francés jamás le congela la exposición o la vuelve tediosa o abrumadora; y ello porque Bloch poseía el don feliz de equilibrar los frutos de la erudición con un estilo expositivo de genuina amenidad y colorido, y buena parte del mundo del pasado se nos aparece envuelta por Bloch en un leve tinte irónico para apreciar los sucesos y los hombres, que no excluye el humor en más de un momento).

Con posterioridad a *Los reyes taumaturgos*, Bloch publicó dos importantes libros más: *Los caracteres originales de la historia rural francesa* (1931), apreciada por los especialistas, que vieron en ella, con razón, la culminación de la historia geográfica francesa y el punto de partida de una nueva visión de la historia rural de la Edad Media y de la época moderna, y *La sociedad feudal* (1939-1940), "síntesis poderosa y original que transfiguró la historia de las instituciones mediante una concepción global de la sociedad, donde se integran la historia económica, la historia social y la historia de las mentalidades". A estos trabajos debe agregarse un tratado póstumo sobre el método histórico, ya mencionado: *Introducción a la historia*, FCE, 1ª ed., 1952 (publicado en 1949), ensayo inconcluso donde se ven resplandecer algunos enfoques profundos y originales acerca del estudio de la historia.

LA MUERTE DE BLOCH Y LA VALORACIÓN DE SU OBRA

Cuando sobreviene la segunda Guerra Mundial, Bloch, ya en la cincuentena, vuelve a mostrarse fiel a las que fueran sus convicciones patrióticas y humanistas de la primera hora: no vacila en enrolarse y participar activamente en la Resistencia francesa contra la ocupación alemana. En junio de 1944, en un poblado próximo a Lyon, Bloch es fusilado, a los cincuenta y siete años, después de padecer tortura a manos de la Gestapo. Ni en su juventud ni en su madurez fue, pues, el erudito que elige apartarse del mundo y de sus urgencias tras una barrera de aséptico aislamiento. Su erudición fue para él parte viva de toda una concepción ética del hombre, en tributo de la cual no dudó en ofrendar su vida.

¿Cómo se ve y se aprecia en nuestros días la obra de Bloch? Para un número creciente de investigadores en ciencias humanas y sociales, Bloch sigue siendo más que nada el autor de ese libro precursor que fue *Los reyes taumaturgos*, obra que en opinión de muchos hace de este historiador el fundador de la antropología histórica, "el inventor" —la expresión es de Georges Duby— de esa historia de las

mentalidades que de alguna manera quedó configurada en este libro. Esto no significa, empero, que *Los reyes taumaturgos* haya encontrado una aprobación unánime por los historiadores y críticos de este dominio, en la época en que apareció la obra. Junto a resueltos elogios de figuras de primera fila en las ciencias históricas de su tiempo, conoció también algunas reticencias de parte de especialistas que le reprocharon por ejemplo —es el caso del medievalista belga François-L. Ganshof— haber sacrificado lo "esencial" (es decir, la "naturaleza casi sacerdotal del poder real") a lo "accesorio", esto es, al tacto de las escrófulas; opinión que contradice puntualmente la del eminente historiador también belga Henri Pirenne, quien en un artículo aparecido en la revista *Annales* manifiesta su viva admiración por la obra de Bloch.

Quizás esta acogida que tuvo el libro de Bloch en su tiempo, favorable en lo fundamental, pero no siempre comprensiva de sus verdaderos alcances y proyecciones, determinó que *Los reyes taumaturgos* no haya conocido continuidad alguna en la obra entera del autor. Como lo señala Charles Edmond Perrin, "después de esta fecha [1924], Marc Bloch no volvió a ocuparse más del tema de la unción real; el libro que le dedicó es único en el total de su obra; de alguna manera se diría que fue autosuficiente: no lo preparó ningún artículo ni lo siguió ningún estudio complementario".

Después de la publicación de su libro capital, Bloch se vio apartado de este tipo de investigaciones por las exigencias de su labor universitaria. Los programas de estudio no estaban abiertos a este género de temas, y Bloch se fue recluyendo en el marco de la historia rural de Francia. Y cuando se le designó maestro de conferencias de la Sorbona, y después profesor de historia económica (1936-1937), se vio absorbido enteramente por este campo, que en parte resultaba novedoso para él.

En suma, sólo algunos precursores, como él mismo y otros colegas de amplia visión histórica, fueron capaces de comprender la novedad, el alcance y la futura fecundida del tema. Hoy, exactamente a sesenta años de aparecido *Los reyes taumaturgos*, queda por explorar multitud de ideas y caminos nuevos que este libro ofrece a

los estudiosos; en particular el tratamiento de los ritos, de las imágenes y de los gestos de las sociedades históricas, tema caro a Bloch.

Pero quizás el aporte principal de *Los reyes taumaturgos*, como acertadamente señala el investigador francés Jacques Le Goff, resida en la visión de una nueva historia política: "La búsqueda de una historia total del poder en todas sus formas y con todos sus instrumentos. Una historia del poder que no aparezca aislada de sus bases rituales, ni privada de sus imágenes y representaciones. Para comprender la realeza taumatúrgica de la sociedad feudal en Francia y en Inglaterra es indispensable introducir la producción de lo simbólico en el modo de producción feudal, si cabe decir así". El mensaje que Marc Bloch lega al futuro de la ciencia histórica es, sobre todo, su convicción de que debe retornarse a la historia política, "pero a una historia política renovada, una *antropología política histórica*, de la que *Los reyes taumaturgos* constituye el modelo primero y siempre joven".

MARCOS LARA
Junio de 1984

PREFACIO

Pocos libros como éste merecerían llamarse obra de amistad. Creo, en efecto, tener derecho a dar nombre de amigos a todos los colaboradores que con tanta benevolencia accedieron a ayudarme, algunos con una amabilidad tanto más admirable cuanto que no se dirigía a mi persona, ya que jamás nos habíamos visto. La extremada dispersión de las fuentes y la complejidad de los problemas a los que tuve que enfrentarme habrían hecho literalmente imposible mi tarea si no hubiese contado con tan gran número de preciosos auxilios. Me ruborizo al pensar en todos los maestros o colegas de Estrasburgo, de París, de Londres, de Tournai, de Bolonia, de Washington o de otras partes, a quienes importuné pidiéndoles una información o una sugerencia, y que siempre me respondieron con la más delicada deferencia. En este prefacio no puedo agradecerles a todos, uno por uno, por esa colaboración, so pena de infligir a la paciencia de los lectores una lista excesivamente larga. Sé que su bondad ha sido tan desinteresada que no me reprocharán si no menciono, al menos aquí, sus nombres. No obstante, faltaría a un verdadero deber si no expresase desde aquí mi reconocimiento muy especial a los bibliotecarios o archivistas que tuvieron a bien guiarme en sus repositorios: los señores Hilary Jenkinson en el Record Office, Enrique Girard, André Martin y Henri Doncel en la Biblioteca Nacional, y Gaston Robert en los Archivos de Reims. Asimismo debo mencionar sin más tardanza cuántas informaciones útiles debo a la infatigable amabilidad de Helen Farquhar y del reverendo E. W.

Williamson; y recordar, en fin, los innumerables pasos en falso que me ahorró en un terreno que sentía tan resbaladizo, la ayuda casi cotidiana que tuvo a bien prestarme un historiador de la medicina particularmente competente, el doctor Ernest Wickersheimer. Séame permitido también expresar mi respetuosa gratitud al Instituto de Francia, que al abrirme las puertas de su Casa de Londres, me facilitó el acceso a archivos y bibliotecas inglesas.

Pero es sobre todo en nuestra Facultad de Letras, cuyas constitución y costumbres de vida resultan tan propicias para el trabajo en común, donde me sentí siempre rodeado de simpatías estimulantes. En particular, mis colegas Lucien Febvre y Charles Blondel encontrarán tanto de ellos mismos en algunas de las páginas que siguen, como para que pueda agradecerles de otro modo que señalando cuánto he recogido, amistosamente, de sus pensamientos.[1]

Cuando se publica una obra como ésta, sería presuntuoso hablar de una segunda edición. Pero al menos es legítimo prever la posibilidad de complementos. La principal ventaja que espero obtener de mis investigaciones es atraer la atención pública sobre un orden de problemas que hasta ahora había sido descuidado. Entre las personas que me leerán, muchas, sin duda, descubrirán con sorpresa errores y sobre todo omisiones; pero si hubiera querido evitar no sólo las lagunas imprevistas, sino también las que nos acucian sin que las podamos colmar, este trabajo no hubiera salido jamás del cajón de mi escritorio. Les quedaré siempre profundamente agradecido a mis lectores si me señalan carencias u olvidos, de la manera que les parezca más conveniente. Nada sería para mí más agradable que ver cómo prosigue de este modo una colaboración a la cual este libro tanto le debe en su forma actual.

Marlotte, 4 de octubre de 1923

Releyendo las líneas de agradecimiento que anteceden, al corregir las pruebas de este libro, no puedo resignarme a dejarlas incambiadas.

[1] Debo también un reconocimiento muy especial a mis colegas P. Alfaric y E. Hoepffner, quienes, entre otros servicios que me prestaron, tuvieron a bien, junto con Lucien Febvre, ayudarme en la corrección de pruebas.

Faltan en ellas dos nombres, que una especie de pudor sentimental, quizás demasiado sombrío, me impidió incluir. Pero hoy no puedo permitirme pasarlos por alto. Nunca había tenido yo la idea de estas investigaciones sin la estrecha comunidad intelectual en que he vivido con mi hermano desde larga data. Médico y apasionado de su arte, él me ayudó a reflexionar sobre el caso de los reyes-médicos. Atraído hacia la etnografía comparada y la psicología religiosa por un gusto particularmente vivo —en el inmenso dominio que recorría, como mofándose de sí su infatigable curiosidad, eran estos terrenos predilectos para él—, mi hermano me ayudó a comprender el interés de los grandes problemas que aquí trato largamente. Por otra parte, debo a mi padre lo mejor de mi formación de historiador; sus lecciones, iniciadas en la infancia y que no cesaron jamás, me marcaron con un sello que creo sea imborrable.

Este libro sólo fue conocido por mi hermano en estado de esbozo y casi de proyecto. Mi padre llegó a leer el manuscrito, pero no lo podrá ver impreso. Faltaría a la piedad filial y fraternal si no recordase aquí la memoria de estos dos seres queridos, de los cuales sólo el recuerdo y el ejemplo podrán ahora servirme de guía.

28 de diciembre de 1923

INTRODUCCIÓN

Este rey es un gran mago.
MONTESQUIEU,
Cartas persas, I, 24

El único milagro que ha quedado perpetuamente en la religión de los cristianos y en la monarquía de Francia...
P. MATHIEU, *Historia de Luis XI, rey de Francia*, 1610, p. 472

El 27 de abril de 1340, el hermano Francisco, de la Orden de los Predicadores, obispo de Bisaccia en la provincia de Nápoles, capellán del rey Roberto de Anjou y en ese momento embajador del rey de Inglaterra Eduardo III, se presentó ante el dux de Venecia.[1] Acababa de iniciarse la lucha dinástica entre Francia e Inglaterra, que daría lugar a la Guerra de los Cien Años. Las hostilidades habían comenzado ya, pero la campaña diplomática aún proseguía. Los dos reyes rivales buscaban alianzas por todas partes en Europa. El hermano Francisco había sido encargado por su rey de solicitar el apoyo de los venecianos y su intervención amigable ante los genoveses. Hemos

[1] A propósito de este personaje se plantea una pequeña dificultad. El documento veneciano (citado *infra*, n. 2) lo llama Ricardo: "fratri Ricardo Dei gratia Bisaciensis episcopus, incliti principis domini regis Roberti capellano et familiari domestico". Pero en 1340 el obispo de Bisaccia, que era un predicador, y por consiguiente un "hermano", se llamaba Francisco; *cf.* Eubel, *Hierarchia catholica*, 2ª ed., 1913, y Ughelli, *Italia sacra*, t. VI, en 4º, Venecia, 1720, col. 841. Casi no se puede dudar que haya sido este hermano Francisco quien tomó la palabra delante del dux. Quizás el escribiente veneciano cometió en alguna parte un error de escritura o de lectura (¿falsa interpretación de una inicial?). Yo creí conveniente reparar ese error.

conservado un resumen de su discurso.[2] En él encarecía, como era lógico, las disposiciones pacíficas del soberano inglés. "El serenísimo príncipe Eduardo", deseando ardientemente evitar la matanza de una multitud de cristianos inocentes, le había escrito —si hemos de creerle— a "Felipe de Valois, que se dice rey de Francia", para proponerle tres medios, a su elección, de decidir entre ellos, sin guerra, la gran disputa. En primer término, el combate en la arena, verdadero juicio de Dios, ya en forma de un duelo entre los dos pretendientes mismos, ya en un combate más amplio entre dos grupos de seis a ocho fieles; o bien, una u otra de las dos siguientes pruebas (y aquí cito textualmente): "Si Felipe de Valois es, como afirma, el verdadero rey de Francia, que lo demuestre exponiéndose a leones hambrientos, ya que es sabido que jamás los leones atacan a un verdadero rey; o bien que realice el milagro de curar enfermos, como acostumbran hacerlo los otros reyes verdaderos"; aquí debe entenderse, sin duda, los otros verdaderos reyes de Francia. "En caso de fracasar, él se reconocerá indigno de la condición real." Siempre según el testimonio del hermano Francisco, Felipe, "en su soberbia" rechazó estas proposiciones.[3]

Cabe preguntarse si en realidad Eduardo III las habrá hecho alguna vez. La relación de las negociaciones anglofrancesas nos ha llegado en bastante buen estado y en ella no aparecen rastros de la carta resumida por el obispo de Bisaccia. Es probable que éste, que-

[2] Venecia, Archivio di Stato, Commemoriali, vol. III, p. 171; analizado en el *Calendar of State Papers, Venice*, I, núm. 25. La copia de esta curiosa pieza se la debo a la extremada amabilidad del profesor Cantarelli de la Universidad de Roma. No se hace mención a la embajada del obispo de Bisaccia en E. Deprez, *Les préliminaires de la Guerre de Cent Ans*, 1902 (Bibl. Athènes et Rome). El análisis del *Calendar* no está exento de errores; traduce *comitatum de Pontyus in Picardiam* (el Ponthieu) por *the counties... of Pontoise*.

[3] "...ne tanta strages Christianorum, que ex dicto helo orta et oritur et oriri in posterum creditur, ipsi serenissimo principi Eudoardo inputaretur aliquatenus, in principio dicte guerre suas literas supradicto destinavit Philipo, continentes quod ad evitandum mala super inocentes ventura eligeret alterum trium: silicet quod de pari ipsi duo soli duelum intrarent, vel eligeret sibi sex vel octo aut quot velet, et ipse totidem, et si[c] questio terminaretur inter paucos, Altissimo de celo justitiam querenti victoriam tribuente; aut si verus rex Francie esse[t], ut asserit, faceret probam offerendo se leonibus famelicis qui verum regem nullactenus lesunt; aut miraculum de curandis infirmis, sicut solent facere ceteri reges veri, faceret (*ms:* facerent); alias indignum se regni Francie reputaret. Que omnia supradicta, ac plures et diversos (*ms:* diversi) pacis tractatus contempsit, se in superbiam elevando".

riendo deslumbrar a los venecianos, la haya imaginado de punta a cabo. Pero incluso supongamos que fue realmente enviada: en tal caso no habría que tomar más en serio la prueba de los leones o la del milagro que la invitación al duelo, desafío clásico que en esta época acostumbraban intercambiarse los soberanos en el momento de entrar en guerra, aunque jamás, a memoria de hombre, se haya visto ningún soberano entrar en la liza. Eran simples fórmulas diplomáticas, y en el caso que nos ocupa parecen haber sido más bien palabras lanzadas al viento por un diplomático demasiado locuaz.

Sin embargo, estas vanas propuestas merecen ser meditadas por los historiadores. A pesar de su aparente insignificancia, arrojan muy viva luz sobre algunas cosas profundas. Comparémoslas mentalmente con lo que sostendría hoy un plenipotenciario, en parecidas circunstancias. La diferencia nos revela el abismo que separa dos mentalidades; pues tales propuestas, formuladas sin duda "para la galería", responden necesariamente a las tendencias de la conciencia colectiva. El hermano Francisco no convenció a los venecianos: ni las pruebas, desplegadas ante ellos, del espíritu pacífico del que Eduardo III, según les dijo, había manifestado hasta el último momento, ni las promesas más positivas contenidas más adelante en el discurso, los decidieron a abandonar la neutralidad, que ellos consideraron ventajosa para su comercio. Pero las supuestas proposiciones que se dijeron formuladas por el rey de Inglaterra a su rival de Francia quizás no las encontraron tan inverosímiles como se podía imaginar. Por cierto que no esperarían ver a Felipe de Valois descendiendo al foso de los leones; pero la idea de que "los leones no pueden devorar a un hijo de rey" les resultaba familiar por toda la literatura de aventuras de su época. Sabían muy bien que Eduardo III no estaba dispuesto a cederle a su rival el reino de Francia, incluso si éste hubiera realizado curas milagrosas. Pero el que todo verdadero rey de Francia —como todo verdadero rey de Inglaterra— fuera capaz de tales prodigios era de alguna manera un hecho comprobado que ni siquiera los más escépticos en el siglo XIV se habrían atrevido a poner en duda. En Venecia, como en toda Italia, se creía en la realidad de este singular poder, y hasta llegado el caso se había recurrido a él: un

documento, que por azar se salvó de la destrucción, nos legó el recuerdo de cuatro buenos venecianos que en 1307 —treinta y tres años antes de la misión del hermano Francisco— se trasladaron a Francia para lograr su curación por la mano de Felipe el Hermoso.[4]

De esta manera, el discurso de un diplomático un tanto parlanchín viene a recordarnos oportunamente que nuestros antepasados, en la Edad Media y aún en plenos tiempos modernos, se formaban de la realeza una imagen muy diferente de la nuestra. En todos los países los reyes eran considerados por entonces personajes sagrados; y en algunos, cuando menos, se los tenía por taumaturgos. Durante largos siglos, los reyes de Francia y los de Inglaterra "tocaron las escrófulas", para utilizar una expresión clásica en su tiempo, debiendo entenderse por tal que ellos pretendían curar a los enfermos afectados por este mal, mediante el solo contacto de sus manos. Y la virtud curativa del soberano era creencia común.

Durante un periodo poco menos extenso se vio a los reyes de Inglaterra distribuir a sus súbditos, aún más allá de los límites de sus Estados, anillos (los *cramp-rings*) que, por haber sido consagrados por ellos, se pensaba que habían recibido el poder de devolver la salud a los epilépticos y de calmar los dolores musculares. Estos hechos son perfectamente conocidos por los eruditos y los curiosos, al menos en sus grandes líneas. Pero debe admitirse que repugnan particularmente a nuestro espíritu, porque casi siempre fueron pasados en silencio. Los historiadores escribieron extensos volúmenes sobre las ideas monárquicas sin mencionarlos jamás. Las páginas que van a leerse tienen como objetivo principal colmar este vacío.

La idea de estudiar los ritos de curación, y más genéricamente la concepción de la realeza que en ellos se manifiesta, nació en mí hace algunos años cuando leí en el *Ceremonial* de los Godefroy los documentos relacionados con la consagración de los reyes de Francia. Estaba lejos de imaginar en ese momento la verdadera extensión de la tarea que emprendía; la amplitud y la complejidad de las investigaciones a que me vi llevado sobrepasaron en mucho mis previ-

[4] Para la creencia relativa a los leones, véase *infra*, p. 344-345. Para el viaje de los cuatro venecianos, p. 182.

siones. ¿Tuve razón en perseverar, a pesar de todo? Me temo que las personas a las que les confié mis intenciones debieron considerarme más de una vez víctima de una curiosidad algo extravagante y en definitiva bastante vana. ¿En qué camino oblicuo me había metido? "This curious by-path of yours", me decía un amable inglés. Sin embargo, pensé que este camino torcido merecía ser seguido y creí advertir, por experiencia, que llevaría bastante lejos. Consideré que podría hacerse historia con lo que hasta entonces no era más que anécdota. Estaría fuera de lugar que en esta introducción justificara en detalle mi proyecto. Un libro debe llevar en sí mismo su apología. Simplemente quería indicar aquí, muy brevemente, cómo concebí mi trabajo y cuáles fueron las ideas directrices que me orientaron en él.

No era cosa de estudiar los ritos de curación aisladamente, separados de todo ese conjunto de supersticiones y leyendas que constituye lo "maravilloso" monárquico. Habría sido condenarse de antemano a no ver en ellos más que una ridícula anomalía, sin vinculación alguna con las tendencias generales de la conciencia colectiva. Por eso me serví de ellos como de un hilo conductor que me permitiera estudiar el carácter sobrenatural que se le atribuyó por largo tiempo al poder real, sobre todo en Francia y en Inglaterra, lo que se podría denominar la realeza "mística", utilizando un término que los sociólogos han desviado ligeramente de su significación primera.

¡La realeza! Su historia domina toda la evolución de las instituciones europeas. Casi todos los pueblos de la Europa occidental han sido gobernados por reyes hasta nuestros días. El desarrollo político de las sociedades humanas en nuestros países se ha resumido casi únicamente, y durante un prolongado periodo, en las vicisitudes del poder de las grandes dinastías. Mas para comprender lo que fueron las monarquías de antaño, para explicar sobre todo su vasto ascendiente sobre los hombres, no basta con aclarar hasta el último detalle el mecanismo de la organización administrativa, judicial, financiera, que ellas les impusieron a sus súbditos. Tampoco basta con analizar en abstracto, o tratando de deducirlos de algunos grandes

teóricos, los conceptos de absolutismo o de derecho divino. Es preciso también penetrar en las creencias y hasta en las fábulas que florecían en torno de las casas reinantes. En muchos aspectos, todo este folklore nos dice más que cualquier tratado doctrinario. Como escribía acertadamente en 1575 Claude d'Albon, jurisconsulto y poeta "delfinés", en su tratado *De la majestad real:* "Lo que ha llevado a los reyes a ser venerados de este modo son principalmente las virtudes y poderes divinos de que fueron investidos sólo ellos, y no los demás hombres".[5]

Por supuesto, Claude d'Albon no creía que esas "virtudes y poderes divinos" fuesen la única razón de ser del poder real. Y no es necesario declarar que yo tampoco lo pienso. Con el pretexto de que los reyes del pasado, incluidos los más grandes —un San Luis, un Eduardo I, un Luis XIV—, de manera semejante a los curanderos de nuestros campos, pretendían curar las enfermedades por simple tacto, nada sería más ridículo que no ver en ellos sino a unos hechiceros. Fueron jefes de Estado, jueces, comandantes en las guerras. Mediante la institución monárquica, las sociedades antiguas satisfacían un cierto número de necesidades eternas, perfectamente concretas y de esencia absolutamente humana, que las sociedades actuales sienten de modo parecido y que siempre procuran satisfacerlas, generalmente, por otros medios. Pero, después de todo, un rey era algo muy distinto de un simple alto funcionario a los ojos de sus pueblos fieles. Lo rodeaba una "veneración", que no tenía su origen únicamente en los servicios prestados. ¿Cómo podríamos comprender este sentimiento de lealtad, que en ciertas épocas de la historia alcanzó una tal fuerza y un acento tan particular, si nos negásemos, de propósito, a ver una aureola sobrenatural alrededor de las testas coronadas?

No examinaremos aquí esta concepción de la realeza "mística" en su origen y en sus comienzos. Sus fuentes se le escapan al historiador de la Europa medieval y moderna; se le escapan, en rigor, a la historia a secas. Únicamente la etnografía comparada parecería poder

[5] Claude d'Albon, *De la maiesté royalle, institution et preeminence et des faveurs Divines particulieres envers icelle*, V, Lyon, 1575, p. 29.

arrojar alguna luz sobre el tema. Las civilizaciones de las que surgió inmediatamente la nuestra recibieron esta herencia de civilizaciones más antiguas todavía, perdidas en las sombras de la prehistoria. ¿Quiere esto decir que sólo encontraremos aquí, como objeto de nuestro estudio, lo que suele llamarse un poco desdeñosamente una "supervivencia"?

Más tarde tendremos ocasión de observar que, de todas maneras, esta palabra no podría aplicarse legítimamente a los ritos de curación considerados en sí mismos. El tacto de las escrófulas aparece, en efecto, como una creación de la Francia de los primeros Capetos y de la Inglaterra normanda. En cuanto a la bendición de los anillos por los soberanos ingleses, la veremos ocupar su lugar en el ciclo de la realeza milagrosa mucho más tarde todavía. Importa, sí, la noción del carácter sagrado y maravilloso de los reyes, dato psicológico fundamental, del que los ritos que van a ocuparnos no fueron más que una manifestación entre varias. Más viejo que muchas de las más antiguas dinastías históricas de Francia o Inglaterra, se puede decir que ese carácter sobrevivió por largo tiempo al medio social, casi ignorado por nosotros, que por otro lado había condicionado su nacimiento. Pero si se entiende, como suele hacerse, por "supervivencia" una institución o una creencia de la que toda vida verdadera se ha retirado y que no tiene más razón de ser que la de haber respondido alguna vez a algo, una especie de fósil, testigo tardío de épocas pasadas, en este sentido la idea que nos ocupa no tuvo nada, en la Edad Media y hasta el siglo XVII cuando menos, que nos autorice a caracterizarla con este término. Su longevidad no fue una lenta degeneración. Conservó una vitalidad profunda; siguió dotada de una fuerza sentimental que operó sin cesar. Se adaptó a condiciones políticas, y sobre todo religiosas, nuevas; se revistió de formas hasta entonces desconocidas, entre las cuales, precisamente, los propios ritos de curación. No la explicaremos, pues, en sus orígenes, puesto que para hacerlo tendríamos que salirnos del campo de nuestro estudio; pero la explicaremos en su perduración y en su evolución, lo que es también una parte, y muy importante, de la explicación total. En biología, explicar la existencia de un organismo no es sólo

investigar a su padre y su madre; es también determinar los caracteres del ambiente que le permite vivir, a la vez que lo obliga a modificarse. Ocurre lo mismo, *mutatis mutandis*, con los hechos sociales.

En suma, lo que he querido dar aquí es fundamentalmente una contribución a la historia política de Europa en sentido amplio, en el verdadero significado de esta palabra.

Por la fuerza misma de las cosas, este ensayo de historia política debió adoptar la forma de un estudio de historia comparada, pues Francia e Inglaterra por igual contaron con reyes médicos, y en cuanto a la realeza maravillosa y sagrada, ella fue común a toda la Europa occidental: circunstancia feliz si, como creo, la evolución de las civilizaciones de las que somos herederos sólo se nos presentará más clara el día que sepamos considerarla fuera del marco demasiado estrecho de las tradiciones nacionales.[6]

Pero hay más. Si no temiera hacer más pesado aún un encabezamiento ya demasiado largo, le habría dado a este libro un segundo subtítulo: "Historia de un milagro". La curación de las escrófulas o de la epilepsia por la mano de los reyes fue, en efecto, tal como se lo recordó a los venecianos el obispo de Bisaccia, un "milagro": un gran milagro, en verdad, que debe contarse sin duda entre los más ilustres o, en todo caso, entre los más continuados que nos presenta el pasado. Testigos innumerables dan fe de ello; su resplandor sólo se extinguió al cabo de cerca de siete siglos de una popularidad sostenida y

[6] Por otra parte, no quiero ocultar que en mi investigación no siempre logré alcanzar un equilibrio adecuado entre los dos países cuyos destinos paralelos quise seguir. Tal vez se encontrará a Inglaterra un poco sacrificada. Pude estudiar la historia de los ritos de curación en ese país tan completamente, o casi, como en Francia, pero no la historia de la realeza sagrada en general. La presente situación europea, poco propicia a los viajes y las adquisiciones de libros extranjeros por bibliotecas públicas o privadas, hace más dificultosas que nunca las investigaciones de historia comparada. El remedio consistiría, sin duda, en una buena organización de préstamo internacional para los libros y los manuscritos; pero es sabido que especialmente la Gran Bretaña no ha entrado aún por este camino. Mi trabajo no ha sido posible, como ya lo indiqué, sino por la generosidad del donador —el señor de Rothschild—, a quien el Instituto de Francia le debe su Casa de Londres. Desgraciadamente sólo pude hacer una estancia de estudio una única vez en Inglaterra, al comienzo o casi de mis investigaciones; es decir, en un momento en que los problemas todavía no aparecen con la amplitud y la complejidad que se van descubriendo más tarde. De ahí ciertos vacíos que, a pesar de la buena voluntad de mis amigos londinenses, no logré siempre colmar.

de una gloria casi sin opacamiento. La historia crítica de semejante manifestación sobrenatural ¿podría serle indiferente a la psicología religiosa o, por mejor decir, a nuestro conocimiento del espíritu humano?

La mayor dificultad que encontré en el curso de mis investigaciones provino del estado de las fuentes. No es que escaseen los testimonios relativos al poder taumatúrgico de los reyes, que por el contrario son en su conjunto bastante abundantes, con la reserva anotada sobre los comienzos. Pero se encuentran dispersos en extremo, y sobre todo son de naturalezas prodigiosamente diferentes. Puede juzgárselo por este solo ejemplo: nuestra más antigua información sobre el tacto de las escrófulas por los reyes de Francia se encuentra en una obrita de polémica religiosa titulada *Tratado sobre las reliquias*. El mismo rito en Inglaterra aparece atestiguado por primera vez, de manera segura, por una carta privada, que no es otra cosa, quizás, que un mero ejercicio de estilo. La primera referencia que se tiene de los anillos curadores, consagrados por los reyes ingleses, se encontrará en una ordenanza real. Para seguir la relación fue necesario recurrir a una multitud de documentos de índoles muy diferentes: libros de cuentas, piezas administrativas de todas clases, literatura narrativa, escritos políticos o teológicos, tratados médicos, textos litúrgicos, ilustraciones de monumentos, y aún más: el lector verá desfilar ante sus ojos hasta un juego de cartas.

Las cuentas reales, tanto francesas como inglesas, no podían utilizarse sin un previo examen crítico; yo les dediqué un estudio especial, pero referirse a él ahora sería recargar inútilmente esta introducción; preferí incluirlo al final del volumen. El material iconográfico, bastante pobre, era relativamente fácil de inventariar: elaboré una información pormenorizada sobre él, que se encontrará también en un apéndice. Las otras fuentes me parecieron demasiado numerosas y heterogéneas como para intentar una enumeración de todas ellas; por eso me conformaré con citarlas y comentarlas a medida que las utilice. Por lo demás, en este tema, ¿qué podría significar una nomenclatura de fuentes?; la realidad, poco más que una lis-

ta de pruebas de sonda. Hay pocos documentos de los que se pueda decir de antemano, con alguna certeza, si aportarán o no una indicación útil sobre la historia del milagro real. Por lo tanto, hay que proceder mediante tanteos, confiarse en la buena suerte o en el instinto y perder mucho tiempo para obtener tan sólo un magro resultado, si al menos todas las recopilaciones de textos estuviesen provistas de índices; lo que quiero decir, índices por materias. Pero es de lamentar que en gran parte carezcan de ellos. Estos indispensables instrumentos de trabajo se hacen cada vez más raros a medida que se trata de documentos de fecha más reciente. Su falta demasiado frecuente constituye uno de los vicios más perjudiciales de nuestros métodos actuales de publicación. Hablo de esto quizás con algún encono, porque esta desdichada carencia dificultó a menudo mi trabajo.

Por otra parte, aun cuando a veces existe un índice, ocurre que su autor ha descuidado sistemáticamente incluir en él las referencias relativas a los ritos de curación, sin duda porque se consideró que estas vanas prácticas no están a la altura de la dignidad de la historia. Muchas veces tuve la sensación de estar rodeado de un gran número de cofres cerrados, algunos de los cuales encerrarían oro y otros piedras sin valor, sin que ninguna inscripción me ayudara a diferenciar los tesoros de la ganga. O sea que estoy muy lejos de pretender haber sido completo. ¡Ojalá este libro incitara a los investigadores a lanzarse en pos de nuevos descubrimientos!

Felizmente, no debí transitar por un terreno enteramente nuevo. Según sabía, no existía ninguna obra histórica sobre el tema que me he propuesto, encarada con la amplitud y el carácter crítico que yo he procurado conferirle a la mía. Pero la "literatura" de las curaciones hechas por reyes es bastante rica. En rigor, es doble: hay dos literaturas de orígenes diferentes, que van juntas pero casi siempre se ignoran entre sí: una incluye trabajos debidos a eruditos de profesión, y la otra —más abundante— es obra de médicos. Yo me esforcé por conocer y utilizar ambas. Se encontrará más adelante una lista bibliográfica que sin duda parecerá suficientemente extensa. Pero no querría que algunas obras particularmente destacadas, sobre las que me basé continuamente, quedaran perdidas entre esa multitud de

títulos. Por eso quiero nombrar ahora a las que fueron mis principales guías. Los estudios ya antiguos de Law Hussey y de Waterton me prestaron grandes servicios. Entre los autores todavía vivos debo más de lo que podría manifestar a Delaborde, al doctor Crawfurd y a Helen Farquhar.

También he contraído una vasta deuda de reconocimiento con mis predecesores de otras épocas. Entre los siglos XVI y XVIII se escribió mucho sobre los ritos de curación. En esta literatura del Antiguo Régimen es interesante buscar el fárrago, pues pueden recogerse en él informaciones curiosas sobre el estado de espíritu de la época; pero fuera de ese fárrago no se rescata mucho más. El siglo XVII en particular vio nacer, junto a obras o panfletos de una rara inepcia, algunos trabajos destacables, como las páginas dedicadas a las escrófulas por Du Peyrat en su *Historia eclesiástica de la Corte*. Y sobre todo debo mencionar encima de las demás dos tesis académicas: la de Daniel Georges Morhof y la de Jean Joachim Zentgraff, pues no encontré en ninguna otra parte tal abundancia de referencias útiles. Siento un placer muy particular al referir aquí todo lo que debo a la segunda de estas dos disertaciones, pues puedo saludar en su autor a un colega. Jean Joachim Zentgraff era de Estrasburgo. Nacido en la ciudad libre, pasó a ser súbdito de Luis XIV, pronunció el elogio de Enrique el Grande[7] e hizo una brillante carrera universitaria en su ciudad natal, incorporada a Francia. El presente libro aparece entre las *Publicaciones* de nuestra Facultad de Letras resucitada; y me es particularmente grato prolongar en él de alguna manera, aunque con un espíritu que refleja la diferencia de épocas, la obra iniciada en otro tiempo por un rector de la antigua Universidad de Estrasburgo.

[7] El 17 de mayo de 1691. El discurso fue impreso: *Speculum boni principis in Henrico Magno Franciae et Navarrae rege exhibitum exercitatione politica Deo annuente, in inclyta Argentoratensium Academia... Argentorati, Literis Joh. Friderici Spoor*, plaqueta en 4º, 54 pp. Esta obrita debe ser muy rara: yo no conocí otros ejemplares que los de la Biblioteca Nacional y de la Bibl. Wilhelmitana en Estrasburgo. En ella se lee, en la p. 12, un elogio del Edicto de Nantes que, a pesar de su brevedad, pudo parecer significativo en su época.

Sobre la carrera de Zentgraff (además de los artículos del *Allgemeine deutsche Biographie* y de la *France protestante*) puede verse O. Berger-Levrault, *Annales des professeurs des Académies et Universités alsaciennes*, Nancy, 1892, p. 262.

Libro Primero

LOS ORÍGENES

I. LOS COMIENZOS DEL TACTO DE LAS ESCRÓFULAS

1. LAS ESCRÓFULAS

CON EL TÉRMINO DE LAMPARONES, O MÁS CORRIENTEMENTE POR EL DE escrófulas,* los médicos designan hoy la adenitis tuberculosa, es decir, las inflamaciones de los ganglios linfáticos debidas a los bacilos de la tuberculosis. Es obvio que antes del nacimiento de la bacteriología no era posible diferenciar los dos nombres indicados, que se remontan a la medicina antigua. No se sabía distinguir entre las diversas afecciones ganglionarias; o al menos los esfuerzos por clasificarlas —condenados de antemano a un fracaso seguro— que podía intentar una ciencia todavía incierta no dejaron rastros en el lenguaje médico corriente. A todas estas afecciones se las llamaba de manera uniforme, en francés *écrouelles*, en latín *scrofula* o *strumae*, términos estos dos que se consideraban generalmente sinónimos. Debe agregarse que la mayor parte de las inflamaciones ganglionarias son de origen tuberculoso; la mayoría de los casos que los médicos de la Edad Media calificaron de escrofulosos lo serían también por los médicos de hoy. Pero el lenguaje popular era más impreciso que el vocabulario técnico; los ganglios atacados con más facilidad por la tuberculosis son los del cuello, y cuando el mal se desarrolla sin recibir los debidos cuidados y se producen su-

* En francés existen dos términos: *écrouelles* y *scrofule*, lo que no ocurre en castellano. Por eso aclara el autor que *scrofule* es la forma culta del primero; y que ambas formas, la culta y la popular, provienen del latín *scrofula*. [T.]

puraciones, puede verse afectada también la cara: de ahí una confusión, que aparece en muchos textos, entre las escrófulas y diversas afecciones de la cara o incluso de los ojos.[1]

Las adenitis tuberculosas están muy extendidas todavía hoy; es de imaginar cuánto más lo estarían en el pasado, cuando imperaban condiciones de higiene netamente inferiores a las nuestras. Agreguémosles aún las otras formas de adenitis, y todo ese vago grupo de enfermedades de todas clases que el error público confundía con ellas, y entonces tendremos una idea de las devastaciones que podía ejercer en la vieja Europa eso que se llamaba "escrófulas". A juzgar por los testimonios de algunos médicos de la Edad Media o de los tiempos modernos, las escrófulas eran en algunas regiones verdaderamente endémicas.[2] Este mal es raramente mortal, pero incomoda y desfigura, sobre todo cuando no se le prestan los cuidados necesarios. Las frecuentes supuraciones resultaban repugnantes; el horror que inspiraban aparece ingenuamente expresado en más de un antiguo relato: el rostro "se corrompe", las heridas despiden "un olor fétido"… Había innumerables enfermos que ansiaban ardientemente curarse, y estaban dispuestos a recurrir a los remedios que les indicara el saber común: tal es el telón de fondo del milagro real, que debe tener ante sus ojos el historiador.

Ya he referido en qué consistía este milagro. En la antigua Francia se les llamaba corrientemente a las escrófulas el *mal del rey;* en Inglaterra se decía *King's Evil.* Los reyes de Francia e Inglaterra, por el simple contacto de sus manos, realizado según los ritos tradicionales, pretendían curar a los escrofulosos. ¿Cuándo comenzaron a ejercer este milagroso poder? ¿Cómo fueron llevados a reivindicarlo? ¿Cómo sus pueblos llegaron a reconocerlo? Son problemas delicados que trataré de resolver. En adelante nuestro estudio se basará

[1] La confusión con las afecciones de la cara todavía hoy da lugar a advertencias a los médicos en los tratados de medicina: *cf.* De Gennes en Brouardel, Guibert y Girode, *Traité de Médecine et de Thérapeutique*, III, pp. 596 ss. En cuanto a la confusión con las enfermedades de los ojos véase, por ejemplo, Browne, *Adenochairedologia*, pp. 140 ss., 149, 168. *Cf.* Crawfurd, *King's Evil*, p. 99.

[2] Para Italia (región de Luca), véase el testimonio de Arnaud de Villeneuve citado en H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 2)*, Münster, 1902, p. 105, n. 2. Para España, véase *infra*, p. 402, n. 7.

sobre testimonios seguros, pero aquí, en este primer libro dedicado a los orígenes, estamos ante un pasado muy oscuro y tenemos que resignarnos de antemano a dar amplia cabida a las hipótesis; éstas le están permitidas al historiador, pero con la condición de no presentarlas como certidumbres.

Antes que nada tratemos de reunir los más antiguos textos que se relacionaron, como se decía en aquellos tiempos, con los "príncipes médicos". Empezaremos por Francia.

2. LOS COMIENZOS DEL RITO FRANCÉS

El primer documento donde aparece el "tacto" francés sin equívoco posible se lo debemos al azar de una singular controversia.[3] Hacia comienzos del siglo XII, el monasterio de San Medardo de Soissons pretendía poseer una reliquia, insigne entre todas: un diente del Salvador, un diente de leche, se decía.[4] Para difundir más la gloria de su tesoro, los religiosos habían hecho componer un opúsculo, que no nos ha llegado, pero cuya índole podemos imaginar gracias a muchos otros ejemplos: se trataba de una recopilación de milagros, un librito para uso de peregrinos, sin duda de fabricación muy tosca.[5] No lejos de Soissons vivía por entonces uno de los mejores escritores de la época, Guibert, abate de Nogent-sous-Coucy. La naturaleza lo había dotado de un espíritu equilibrado y fino; y también es posible que alguna oscura querella, hoy caída en el olvido, una de esas ásperas rivalidades de Iglesia de las que está llena la historia de esta época, emprendida contra sus "vecinos" soissoneses,[6] contribuyera a hacer más rigurosa en este caso su afición por la verdad. No creía en la autenticidad del ilustre diente; y cuando apareció el escrito proclamando esa autenticidad, él tomó a su vez la pluma

[3] Lo que sigue, según el *De Pignoribus Sanctorum* de Guibert de Nogent, cuya edición más accesible es Migne, *P. L.*, t. 156.

[4] *P. L.*, t. 156, cols. 651 ss.

[5] Col. 664, al comienzo del l. III § IV: "in eorum libello qui super dente hoc et sanctorum loci miraculis actitat".

[6] Col. 607, "nobis contigui"; col. 651, "finitimi nostri".

para convencer a los fieles del error y decirles que estaban engañados por los "falsarios"[7] de San Medardo.

Así nació este curioso tratado de las *Reliquias de los santos*, que la Edad Media parece haber valorado muy poco (nos llegó un único manuscrito, quizás realizado bajo la vigilancia del propio Guibert),[8] pero donde podemos apreciar, entre mucho material farragoso, las pruebas de un sentido crítico bastante afinado, muy infrecuente en el siglo XII. Es una obra algo deshilvanada que, junto a anécdotas divertidas, contiene una multitud de consideraciones un tanto heteróclitas sobre las reliquias, las visiones y las manifestaciones milagrosas en general.[9]

Abramos el libro I. Guibert, en perfecta conformidad con la doctrina más ortodoxa, desarrolla en él la idea de que los milagros no son por sí mismos indicios de santidad. Tienen a Dios por su único autor; y la divina Sabiduría eligió como instrumentos, "como canales", a los hombres que convienen a sus designios, así sean impíos. Siguen algunos ejemplos tomados de la Biblia, incluso de los historiadores antiguos que para un letrado de esa época eran objeto de una fe casi tan ciega como el propio Libro Sagrado: la profecía de Balaam, la de Caifás, Vespasiano curando a un cojo, el mar de Panfilia abriéndose ante Alejandro el Grande, y también los signos que tantas veces anunciaron el nacimiento o la muerte de los príncipes.[10] Y sobre esto, Guibert agrega:

[7] Col. 652, "Attendite, falsarii..."

[8] Es el ms. Latín 2900 de la Biblioteca Nacional, que proviene del monasterio mismo de Nogent.

[9] Véase en particular la muy interesante memoria de Abel Lefranc, *Le traité des reliques de Guibert de Nogent et les commencements de la critique historique au moyen âge; Études d'histoire du moyen âge dédiées à Gabriel Monod*, 1896, p. 285. Me parece que Lefranc exagera un poco el sentido crítico de Guibert, aunque es incontestable. *Cf.* Bernard Monod, *Le moine Guibert et son temps*, 1905.

[10] Cols. 615 y 616. El pasaje relativo a las escrófulas aparece extrañamente intercalado, en medio del desarrollo, entre los ejemplos antiguos y el recuerdo de las profecías de Balaam y Caifás. Todo el tratado está muy mal hecho. La mayoría de los ejemplos mencionados por Guibert de Nogent eran clásicos en su época; véase, por ejemplo, el partido que extrae de la profecía de Caifás —presentado como el prototipo del simoniaco— san Pedro Damián, *Liber gratissimus*, c. X, *Monumenta Germaniae, Libelli de lite*, I, p. 31.

> ¿Acaso no hemos visto a nuestro señor, el rey Luis, efectuar un prodigio acostumbrado? Yo he presenciado con mis propios ojos cómo los enfermos que sufrían de escrófulas en el cuello o en otras partes del cuerpo acudían en multitud para hacerse tocar por él: tacto que el monarca acompañaba con la señal de la cruz. Yo me encontraba allí, muy cerca de él, y hasta tenía que defenderlo contra las importunidades de la multitud. Sin embargo, el rey les daba muestras de su innata generosidad; los atraía con su serena mano y humildemente trazaba sobre ellos la señal de la cruz. Su padre Felipe había ejercido, también con ardor, este mismo poder milagroso y glorioso; pero no sé qué faltas cometió, se lo hicieron perder.[11]

Estas pocas líneas han sido citadas sin cesar, desde el siglo XVII, por los historiadores de las "escrófulas". Los dos príncipes mencionados en ese texto son, evidentemente, Luis VI y Felipe I, su padre. ¿Qué debemos concluir de esto?

En primer lugar, que Luis VI (cuyo reinado se extiende de 1108 a 1137) pasaba por poseer el poder de curar a los escrofulosos; los enfermos se acercaban a él en multitud y el rey, convencido también él sin ninguna duda de la fuerza milagrosa que el cielo le había conferido, cedía a su súplica. Y esto no ocurría alguna vez por azar, en un momento de entusiasmo popular excepcional; estamos en presencia de una práctica "acostumbrada", de un rito regular revestido de las mismas formas que presentará durante toda la monarquía francesa: el rey toca a los enfermos y hace sobre ellos la señal de la cruz; estos dos gestos sucesivos siguieron siendo tradicionales. Guibert es un testigo presencial al que no se puede poner en duda; vio a Luis VI en Laón y quizás en otras circunstancias, y su dignidad de

[11] Cito según el manuscrito, fol. 14: "Quid quod dominum nostrum Ludovicum regem consuetudinario uti videmus prodigio? Hos plane, qui scrophas circa jugulum, aut uspiam in corpore patiuntur, ad tactum eius, superadito crucis signo, vidi catervatim, me ei coherente et etiam prohibente, concurrere. Quos tamen ille ingenita liberalitate, serena ad se manus obuncans, humillime consignabat. Cuius gloriam miraculi cum Philippus pater ejes alacriter exerceret, nescio quibus incidentibus culpis amisit". El texto de *P. L.*, t. 156, col. 616, grafías aparte, es correcto.

abate le otorgaba el derecho a ocupar un lugar muy próximo al soberano.[12]

Hay más. Este poder maravilloso no era considerado como personal del rey Luis. Se recuerda que su padre y predecesor Felipe I, cuyo largo reinado (1060-1108) nos transporta casi a mediados del siglo XI, lo había ejercido también; y hasta se menciona que luego lo perdió como consecuencia de "no sé qué faltas", dice púdicamente Guibert, muy apegado a la dinastía de los Capetos y dispuesto a ocultar sus errores. No cabe duda de que se trata de la unión doblemente adulterina de Felipe con Bertrade de Montfort. Excomulgado a raíz de este acto reprobable, el rey, según se decía, fue castigado por la cólera divina con diversas enfermedades "ignominiosas".[13] Nada tiene de sorprendente, pues, que hubiera perdido al mismo tiempo su poder de curación. Esta leyenda eclesiástica nos importa aquí muy poco, pero conviene recordar que Felipe I es el primer soberano francés del que podemos afirmar con seguridad que tocaba a los escrofulosos.

También se debe observar que este texto, tan valioso, sigue siendo absolutamente único en su época. Si caminando con el tiempo se buscan sucesivamente otras curaciones efectuadas por los reyes de Francia, tenemos que llegar al reinado de san Luis (1226-1270) para volver a encontrar otro texto que mencione el hecho. Sobre este monarca, por lo demás, las informaciones son bastante abundantes.[14]

Si los monjes de San Medardo no hubiesen reivindicado la posesión de un diente de Cristo; si Guibert no se hubiera empeñado en polemizar con ellos; o bien si su tratado, como tantas obras de ese mismo tipo, se hubiera perdido, nosotros, hoy, nos inclinaríamos a reconocer en san Luis el primer monarca con poderes de curación. En realidad, no cabe pensar que entre 1137 y 1226 se haya producido

[12] *Cf.* G. Bourgin, introduction a su edición de Guibert de Nogent, *Histoire de sa vie (Collect. de textes pour l'étude et l'ens. De l'hist.)*, p. XIII. M. G. Bourgin parece no haberle prestado atención al pasaje del *Tratado de las reliquias* referente a la curación de las escrófulas; de otro modo no se explica que haya presentado los encuentros de Guibert con el rey como simplemente "probables".

[13] Orderic Vital, I. VIII, c. XX, ed. Leprévost, III, p. 390.

[14] Se las encontrará reunidas más adelante, p. 203.

interrupción alguna en el ejercicio de la milagrosa facultad. Los textos que se refieren a san Luis presentan con toda claridad ese poder como tradicional y hereditario. Simplemente, el silencio de los documentos, que continuó durante cerca de un siglo, requiere de una explicación. Procuraremos darla más adelante. Por el momento, preocupados por determinar el origen del rito, quedémonos con la observación que acabamos de hacer como un consejo de prudencia: un azar feliz hizo llegar hasta nosotros algunas frases donde un escritor del siglo XII recuerda de paso que su rey curaba las escrófulas. Pensemos que otros azares menos favorables pueden habernos privado de indicaciones análogas relativas a soberanos más antiguos. Si afirmamos sin más que Felipe I fue el primero en "tocar escrófulas", corremos el riesgo de cometer un error semejante a aquel en que incurriríamos si el manuscrito único del *Tratado de las reliquias* se hubiera perdido y hubiéramos llegado a la conclusión, por faltarnos toda mención anterior a san Luis, de que fuese éste el rey iniciador del rito.

¿Podemos esperar llegar más allá de Felipe I?

La cuestión de saber si los reyes de los dos primeros linajes poseían ya una virtud medicinal reivindicada por los Capetos no es nueva. Fue tratada en varias oportunidades por los eruditos de los siglos XVI y XVII. Estas controversias encontraron eco hasta en la mesa del rey. Un día de Pascua, en Fontainebleau, Enrique IV, después de haber tocado las escrófulas, procuró amenizar su cena con el espectáculo de una justa de esta clase, donde enfrentó a varios doctos combatientes. André du Laurens, su primer médico; Pierre Mathieu, su historiógrafo; el capellán Guillaume du Peyrat. El historiógrafo y el médico sostenían que el poder de que el rey acababa de dar prueba se remontaba a Clodoveo. El capellán, en cambio, argüía que nunca los merovingios o los carolingios lo habían ejercido.[15] Entremos también nosotros en la liza y tratemos de formarnos una opinión. El

[15] Du Peyrat, *Histoire ecclesiastique de la Cour*, p. 817. Debe observarse que en nuestros días sir James Frazer retomó la antigua teoría de Du Laurens y de Pierre Mathieu: *Golden Bough*, I, p. 370, sin advertir las dificultades históricas que ella acarrea.

problema, bastante complejo, puede desdoblarse en varias cuestiones más simples, que deben examinarse en forma sucesiva.

En primer lugar: ¿es posible encontrar indicaciones en los textos de que cualquier rey perteneciente a las dos primeras dinastías haya intentado curar a escrofulosos? Sobre este punto, no vacilaremos en dar una respuesta negativa, expuesta con frecuencia por Du Peyrat, por Escisión Dupleix, por todos los eruditos más agudos del siglo XVII. Ningún texto de esta naturaleza ha sido producido jamás. Tenemos que remontarnos más atrás. La Alta Edad Media nos es conocida por fuentes poco abundantes y, por lo tanto, fáciles de explorar. Desde hace varios siglos, los eruditos de todas las naciones las han revisado concienzudamente. Si un texto como el que acabo de mencionar no fue señalado jamás, se puede afirmar sin temor a equivocarse que no existe. Más tarde tendremos ocasión de ver cómo nació en el siglo XVI el relato de la curación que hizo Clodoveo de su caballerizo Lanicet. Esta tradición se nos aparecerá entonces como desprovista de todo fundamento: hermana menor de las leyendas de la Santa Redoma o del origen celeste de las flores de lis, hay que relegarla, como se ha hecho por otro lado desde hace tiempo, junto con sus hermanas mayores en el desván de los accesorios históricos caídos en desuso.

Ahora conviene plantear el problema que nos ocupa de una manera más comprensiva. Ni los merovingios ni los carolingios, según el testimonio de los textos, poseyeron esta forma especial de poder de curación que se aplica a una enfermedad determinada: las escrófulas. Pero, ¿no habrán sido considerados capaces de curar, ya alguna otra enfermedad particular, o incluso todas las enfermedades en general? Consultemos a Gregorio de Tours. Leemos en el libro IX de su obra, a propósito del rey Gontrán, hijo de Clotario I, el pasaje que sigue:

> Se comentaba corrientemente entre los súbditos que una mujer, cuyo hijo, aquejado de fiebre cuartana, yacía en el lecho del dolor, se deslizó por entre la multitud hasta donde se encontraba el rey, y aproximándose a él por detrás, le arrancó sin que él se diera cuenta algunos flecos de

su manto real. Los puso luego en agua e hizo beber de esta agua a su hijo: de inmediato la fiebre cedió, el enfermo curó. Por mi parte, yo no pongo en duda este hecho, pues en efecto he visto por mí mismo, y muy a menudo, cómo demonios que habitaban en los cuerpos de ciertos poseídos gritaban el nombre de este rey y, derrotados por la virtud que emanaba de él, confesaron sus crímenes.[16]

Vemos, pues, que Gontrán gozaba tanto frente a sus súbditos como frente a sus admiradores, entre los que se contaba Gregorio de Tours, con la fama de poder curar. Una fuerza milagrosa se comunicaba hasta a los vestidos que él había tocado. Su sola presencia, o quizás más simplemente aún —el texto no es muy claro al respecto—, la invocación de su nombre, liberaba a los poseídos. Toda la cuestión reside en saber si esta maravillosa capacidad pertenecía a todos los de su linaje, o si él la poseía a título personal. Su memoria no parece haber sido objeto de un culto oficialmente reconocido, aun cuando en el siglo XIV el hagiógrafo italiano Piero de Natalibus haya creído del caso reservarle un lugar en su *Catálogo de los santos*.[17] Pero no se puede dudar de que muchos de sus contemporáneos —y el obispo De Tours el primero— lo consideraron un santo. No por sus costumbres particularmente puras o dulces, sino porque era tan piadoso "que se habría dicho que no era un rey, sino un obispo", escribe Gregorio algunas líneas antes del pasaje recién citado. Por otra parte, este mismo autor nos aporta una multitud de detalles sobre los antepasados, los tíos, los hermanos de Gontrán. Fortunato cantó loas a varios reyes merovingios, y en ninguna parte se ve que ninguno de estos príncipes, elogiados como más o menos piadosos, generosos o valientes, hayan curado a nadie. La misma constatación puede hacerse con los carolingios. El renacimiento carolingio nos legó una

[16] *Historia Francorum*, IX, c. 21: "Nam caelebre tunc a fidelibus ferebatur, quod mulier quaedam, cuius filius quartano tibo gravabatur et in strato anxius decubabat, accessit inter turbas popuii usque ad tergum regis, abruptisque clam regalis indumenti fimbriis, in aqua posuit filinque bibendum dedit; statimque, restincta febre, sanctus est. Quod non habetur a me dubium, cum ego ipse saepius larvas inergia famulante nomen eius invocantes audierim ac criminum propriorum gesta, virtute ipsius discernente, fateri".

[17] *Bibliotheca Hagiographica Latina*, I, p. 555.

literatura relativamente rica, que incluye en especial tratados semipolíticos, semimorales sobre la realeza, y biografías o recopilaciones de anécdotas referentes a algunos soberanos. Pero es imposible encontrar en ellos la menor alusión al poder de curación. Si sobre la base de un único pasaje de Gregorio de Tours hubiera que establecer que los primeros merovingios poseyeron la virtud medicinal, habría que suponer al mismo tiempo que ella sufrió un eclipse con los carolingios. Por consiguiente, no hay ninguna posibilidad de establecer una continuidad entre Gontrán y Felipe I, entre el rey del siglo VI y el del XI. Es más sencillo admitir que estos milagros le fueron atribuidos a Gontrán por la opinión común, no como un atributo real, sino porque parecían provenir necesariamente de ese carácter de santidad que sus fieles le reconocían: pues a los ojos de los hombres de su tiempo, ¿qué era un santo si no, ante todo, un taumaturgo bienhechor? Por lo demás, es un hecho que, como veremos más tarde, Gontrán pareció tanto más fácilmente un santo porque era rey: pertenecía a una dinastía que los francos estaban acostumbrados desde antiguo a considerar como sagrada. Pero si él debió su santidad, y por consiguiente sus poderes milagrosos, en parte al menos a su origen real, ese don constituyó sin embargo una gracia personal, que sus antepasados, sus antecesores, sus sucesores, no poseyeron en absoluto. La serie ininterrumpida de reyes médicos que conoció la Francia medieval no se inauguró con el piadoso soberano tan caro a Gregorio de Tours.

Quizás aquí me salgan al cruce para señalarme, como es cierto, que los textos merovingios o carolingios, al menos tal como llegaron a nosotros, no nos muestran en ninguna parte a un rey que cura escrófulas, y con excepción del pasaje de Gregorio de Tours que acabamos de estudiar, no nos hablan jamás de curaciones de ningún género que podamos imaginar, a cargo de monarcas. Esto es incontestable. Pero estas fuentes, como ya lo recordé antes, son muy pobres: ¿podemos extraer de su silencio otra cosa que un reconocimiento de ignorancia?, ¿no sería posible que, sin que nosotros lo supiéramos, los soberanos de los dos primeros linajes hubieran tocado a los enfermos? Claro está, en todos los órdenes de las ciencias las

pruebas negativas son peligrosas; en la crítica histórica, más en particular, el argumento *ex silentio* está siempre lleno de riesgos. Sin embargo, no nos dejemos engañar por esta temible palabra: negativo. A propósito del problema que nos ocupa, Du Peyrat escribió de manera excelente:

> Alguien me dirá, quizás, que argumentar *ab authoritate negativa* no permite llegar a ninguna conclusión; pero yo le haré la misma réplica que le hacía Coeffeteau a Plessis Mornay: la de que ésta es una lógica no pertinente en historia, y que por el contrario hay que argumentar afirmativamente: pues todos esos autores, san Remigio, Gregorio de Tours, Hincmaro y otros que lo siguieron bajo el segundo linaje, estaban obligados, como fieles historiadores, a tratar por escrito una cosa tan memorable, si ella hubiese sido practicada en su tiempo... y por lo tanto, al no haberse escrito nada sobre este milagro, ello equivale a afirmar que fue desconocido en su tiempo.[18]

En otros términos, toda la cuestión consiste en saber si los documentos contemporáneos de las dinastías merovingias y carolingias son de tal naturaleza que la práctica de las curaciones reales, si hubiera existido, podría no haber sido mencionada por ellos. Y esto parece muy poco verosímil, sobre todo en lo que concierne al siglo VI —la época de Fortunato y de Gregorio de Tours— y más aún al hermoso periodo de la dinastía siguiente. Si Carlomagno o Luis el Piadoso hubiesen tocado a los enfermos, ¿se puede creer que el monje de St. Gall o el Astrónomo habrían callado este rasgo maravilloso; que alguno de estos escritores, que frecuentaban la corte real, que formaban parte de la brillante pléyade del "renacimiento carolingio", no hubiera dejado escapar, no fuese más que de paso, la más leve alusión a este hecho eminente? Sin duda, como lo mencioné con anterioridad, desde Luis VI a san Luis, los documentos nada dicen al respecto, pero yo interpretaré en seguida este silencio, que sólo duró, como máximo, apenas tres reinados, y mostraré entonces cómo tiene su origen en un movimiento de pensamiento político, surgido

[18] *Histoire ecclesiastique de la Cour*, p. 806.

de la reforma gregoriana, cuyas ideas rectoras son lo más diferente que podamos concebir a las que animaban a los autores de que acabo de hablar. El silencio, incomparablemente más largo, de las literaturas merovingias y carolingias sería propiamente inexplicable si no tuviera que explicarse simplemente por la ausencia misma del rito del que en vano buscamos algún rastro. No hay ninguna razón para creer que los descendientes de Clodoveo o los de Pipino hayan pretendido jamás curar a nadie en cuanto reyes.

Pasemos ahora a los primeros Capetos. La vida del segundo príncipe de esta rama, Roberto el Piadoso, fue escrita, como se sabe, por uno de sus protegidos, el monje Helgaud. Constituye un panegírico. En él aparece Roberto adornado con todas las virtudes, sobre todo las que más debían gustar a los monjes. En particular, Helgaud alaba su bondad para con los leprosos, y agrega: "La virtud divina le acuerda a este hombre mano, tocando las heridas de los enfermos y marcándolos con la señal perfecta una muy alta gracia: la de curar el cuerpo. Su muy piadosa de la santa cruz los libera del dolor y de la enfermedad".[19]

Se ha discutido mucho sobre estas palabras. Excelentes eruditos se han negado a ver en ellas el primer testimonio del poder de curación de los reyes franceses. Examinemos sus razones.

¿Qué dice exactamente la *Vida* del rey Roberto? Que este príncipe curaba a los enfermos; ¿pero lo hacía por gracia especial o en virtud de una vocación hereditaria, que habría sido común a él y a todos los de su linaje? El texto no lo aclara. Es legítimo preguntarse si Helgaud, traspasado de admiración por el rey de quien describía tan altos hechos, y quizás deseoso de preparar el camino para una canonización futura, no consideró el poder maravilloso que le confirió a su héroe como una manifestación de santidad estrictamente individual. Recordemos el pasaje de Gregorio de Tours poco antes

[19] *Histor. de France*, x, p. 115 A y Migne, *P. L.*, t. 141, col. 931: "Tantam quippe gratiam in medendis corporibus perfecto viro contulit divina virtus ut, sua piissima manu infirmis locum tangens vulneris et illis imprimens signum sanctae crucis, omnem auferret ab eis dolorem infirmitatis". Debo hacer notar que la interpretación de este pasaje que aparece desarrollada en el texto ya había sido indicada en sus grandes líneas por el doctor Crawfurd, *King's Evil*, pp. 12, 13.

citado. Habíamos llegado a la conclusión de que el rey Gontrán era considerado personalmente un santo, y no que los merovingios pasaran por ser un linaje de taumaturgos. ¿No tenemos que llegar a una conclusión semejante en cuanto a Helgaud? Sin embargo, mirada más de cerca, la analogía aparece como muy superficial. El texto de Gregorio de Tours surge, absolutamente aislado, en medio del silencio universal y prolongado de todos los documentos. Para establecer un vínculo de filiación entre las virtudes medicinales del hijo de Clotario y el comienzo auténtico del tacto de las escrófulas con Felipe I, habría que dar un salto de cinco siglos a través de tres dinastías y suponer mudos a una multitud de autores que no tenían ningún motivo para callar. Aquí, en cambio, no encontramos ninguna dificultad de esta clase. Entre Roberto II y Felipe I, su nieto, sólo hay un corto intervalo: veintinueve años, una sola generación; un solo reinado, el de Enrique I, que es precisamente el menos conocido de todos los de esta época. No sabemos casi nada de este príncipe; bien pudo haber tocado a los enfermos sin que este gesto llegara hasta nosotros y sin que siquiera tengamos el derecho de asombrarnos de nuestra ignorancia. Admitamos por un momento que Roberto II haya sido el iniciador del rito ilustre cuya historia estamos queriendo reconstruir, y veamos lo que pudo haber pasado. Sus fieles le creían capaz de curar; es el testimonio que nos han dejado, por boca de su biógrafo. Es posible que consideraran este don como personal de su señor. Pero después de él, sus descendientes y sucesores reivindicaron a su vez, a título hereditario, el privilegio paterno. Helgaud, de quien no se sabe si sobrevivió por mucho tiempo a su héroe, pudo ignorar esa pretensión, o no ignorándola, pudo preferir, por una razón u otra, silenciarla. Pero la duda no nos está permitida a nosotros, porque sabemos, por un texto irrecusable, que el propio nieto de Roberto, pocos años después que él, ejercía el mismo poder. Nada más natural, en verdad, que imaginar la continuidad de una misma tradición milagrosa, o mejor dicho, de un mismo rito, entre dos generaciones tan próximas: palpamiento seguido de la señal de la cruz, ya se trate de Roberto o de Luis VI (sobre Felipe I los textos nada dicen a este respecto); de suerte que los gestos de curación son los

mismos. Helgaud no parece haber visto en la "gran gracia" que Dios, según él, le había acordado a su rey, un legado ancestral. Puede deducirse de ello, con alguna posibilidad de acertar, que Roberto II fue el primero de los reyes taumaturgos, el primer eslabón de la gloriosa cadena, pero no que ningún rey haya hecho curaciones después de él, lo que sería desmentido por los hechos.

Otra dificultad: Felipe I tocaba a los escrofulosos; pero en la frase de Helgaud no se mencionan las escrófulas. Y ella se sitúa dentro de un desarrollo relativo a la conducta del rey con respecto a los leprosos; pero esa frase no se refiere, al parecer, particularmente a los leprosos. No se habla de tal o cual afección considerada separadamente, lepra o escrófula, sino que son todas las enfermedades indistintamente las que Roberto, al decir de sus admiradores, era capaz de curar. "Hay que observar —escribe Delaborde— que las escrófulas no están designadas en el pasaje de esta biografía, donde se ha creído ver un primer ejemplo del don particular de nuestros reyes, y que sólo se trata del poder general de curar las enfermedades, común a todos los santos."[20] De acuerdo. Pero, ¿estamos seguros de que el don reconocido al rey fue concebido desde el origen como tan "particular"? En este punto, estamos tan acostumbrados a ver que la virtud milagrosa de los príncipes franceses tiene por único objeto las escrófulas, que no nos asombramos casi de que ella haya adoptado esta forma estrictamente limitada. Afirmar que tal fue el caso desde los comienzos constituiría por lo tanto un postulado injustificable. Tomemos un punto de comparación. El mayor número de los santos verdaderamente populares también tiene sus talentos diferenciados: hay que dirigirse a uno para los males de los ojos, a otro para los males del vientre, y así sucesivamente. Pero, por lo que se puede saber, estas especializaciones raramente son primitivas; la mejor prueba es que a veces varían. Todo santo es visto por el pueblo como un médico; poco a poco, en virtud de asociaciones de ideas con frecuencia oscuras, que a veces no son más que un simple juego de palabras, sus fieles se acostumbran a atribuirle el don de aliviar con preferencia tal o cual enfermedad designada por su nombre. Y lue-

[20] *Du toucher des écrouelles*, p. 175, n. 1.

go el tiempo hace su obra; al cabo de un cierto número de años, la creencia en este poder bien determinado se convierte, en el pobre mundo de los que sufren, en un verdadero artículo de fe.

Más adelante veremos a uno de estos grandes santos en peregrinaje, san Marculfo de Corbeny. Al igual que los reyes de Francia, él fue un curador de escrófulas. A este título alcanzó una estimable celebridad, pero esto ocurrió muy tardíamente. Con anterioridad, durante largos siglos, no fue más que un santo igual a los demás, al que se invocaba indistintamente para toda clase de males. Su historia, que conocemos bastante bien, no hizo verosímilmente más que repetir, con algunas centenas de años de distancia, la de los reyes de Francia, que se nos aparece con menos claridad. Tal como el santo De Corbeny, éstos comenzaron sin duda a curar muchas enfermedades, para no especializarse sino más tarde. Las representaciones colectivas de las que salió la idea del poder medicinal de los reyes son difíciles de seguir en todos sus detalles; pero no resultan ininteligibles y trataré de reconstruirlas. Ellas se relacionan con todo un ciclo de creencias colectivas referentes al carácter sagrado de la realeza, que empezamos a profundizar. Lo que debería considerarse inconcebible sería que los franceses hubieran creído, de repente, que sus soberanos eran capaces no de curar a los enfermos en general, sino de curar a los escrofulosos y sólo a ellos.

Supongamos, en cambio, que las cosas hubieran ocurrido como para san Marculfo. Los primeros Capetos, a partir de Roberto el Piadoso, por ejemplo, "palpan" y "hacen la señal de la cruz" a los pobres desdichados víctimas de enfermedades diversas que, atraídos por su fama taumatúrgica, acuden a ellos. Esta multitud incluye también a escrofulosos, pues las escrófulas son una afección extremadamente frecuente y temida en la Europa de la época. Pero en el fondo es una afección bastante benigna, más desagradable por su apariencia que verdaderamente peligrosa, y sobre todo fácilmente curable, al menos en forma aparente o temporaria.[21] Quizás hubo escrofulosos que al ser tocados por la mano sagrada del rey se curaron, y muchos

[21] Sobre este punto, como sobre todo lo concerniente a la explicación crítica del milagro real, véase más adelante el Libro Tercero.

otros parecieron curar: efecto de la naturaleza, diríamos hoy; efectos de la virtud del rey, se decía en el siglo XI. Si algunos de estos casos llegaron a producirse por tal o cual razón, en condiciones particularmente propicias para impresionar las imaginaciones, y se haya inducido a contrastar a los individuos así curados con otras personas, aquejadas de otros males, a las que el rey hubiese tocado sin éxito, eso sólo pudo haber sido suficiente para inclinar los espíritus a reconocer en el príncipe Capeto a un especialista en escrófulas.

Por cierto que, en la reconstrucción de un encadenamiento de esta clase, entra forzosamente una parte importante de hipótesis. El proceso que hace de un curador en general un curador especializado nunca se podrá seguir en detalle, desgraciadamente, porque se presenta como el resultado de una multitud de pequeños hechos, de naturaleza diversa, que sólo operan por acumulación; cada uno de ellos considerado por separado es muy insignificante para que los documentos lo relaten: es lo que los historiadores denominan el "azar". Pero que este proceso haya sido posible, la historia del culto de los santos lo demuestra con exceso.

Mas en este caso nosotros tenemos para nuestra deducción un apoyo sólido, ya que contamos con un texto. Pues no hay ninguna razón para rechazar el testimonio suministrado por Helgaud: en la evolución que él nos permite reconstruir no hay nada que atente contra su verosimilitud. Conviene por ello retenerlo.

Estamos, pues, pisando terreno firme cuando llegamos a la conclusión siguiente: Roberto el Piadoso, el segundo de los Capetos, estaba considerado por sus súbditos como dueño del poder de curar *las enfermedades. Sus sucesores heredaron ese poder; pero al transmitirse* de generación en generación, esta virtud dinástica se modificó o, mejor dicho, se fue precisando poco a poco: se concibió la idea de que el tacto real era operante, no contra todas las enfermedades en forma indistinta, sino particularmente contra una de ellas, de las más extendidas: las escrófulas. En el reinado de Felipe I —el propio nieto de Roberto— esta transformación ya se había completado.

De este modo hemos podido determinar, con alguna verosimilitud, los comienzos en Francia del tacto de las escrófulas. Queda por

investigar, en el sentido estricto de este término, los orígenes; esto es, cómo se llegó a ver en los reyes a médicos prodigiosos. Pero esta búsqueda no podría ser emprendida con éxito por ahora. En efecto, el milagro real es tan inglés como francés. En un estudio explicativo de sus orígenes, los dos países no podrían ser estudiados en forma separada. Si se trata de establecer por qué el rito de curación hizo su aparición en Francia en un momento y no en otro, no se puede intentarlo si antes no se establece la época en que el mismo rito surgió en Inglaterra. Sin esta precaución indispensable, ¿cómo saber si los reyes de Francia no se limitaron a imitar simplemente a sus rivales del otro lado del Canal de la Mancha? Si se trata de analizar la concepción de la realeza, que el rito de curación no hizo más que traducir, se verá que las mismas ideas colectivas se encuentran, en su origen, en las dos naciones vecinas. Por lo tanto, antes que nada debemos proceder, para Inglaterra, a la misma discusión crítica a que acabamos de someter los textos franceses.

3. LOS COMIENZOS DEL RITO INGLÉS

Hacia fines del siglo XII vivía en la corte del rey Enrique II de Inglaterra un clérigo de origen francés, Pierre de Blois. Era uno de esos eclesiásticos letrados como los muchos que reunía la brillante corte del Plantagenet, pero infinitamente más espirituales, al decir de Hauréau,[22] que los que se agrupaban por la misma época en torno al rey de Francia. Poseemos de él, entre otras cosas, una preciosa recopilación epistolar. Vale la pena que la hojeemos. Encontraremos en ella dos cartas que se corresponden, dirigidas ambas a los clérigos que rodeaban al rey. En una, Pierre habla lo peor que puede de la corte y de los cortesanos, pero en la segunda canta la palinodia.[23] ¿Esta retractación le fue impuesta por el descontento de su soberano, como han creído algunos historiadores?[24] Confieso que en lo

[22] *Journ. des Savants*, 1881, p. 744.
[23] Migne, *P. L.*, t. 207, ep. XIV, col. 42; ep. CL, col. 439.
[24] Por ejemplo, A. Luchaire, en su agradable artículo sobre Pierre de Blois, *Mém. Acad. Sc.*

personal me resisto a tomarme en serio estos dos pasajes y a ver en ellos otra cosa que dos ejercicios de retórica o de sofística, un *Sic et Non*, muy en consonancia con el gusto de la época. Por lo demás, poco importa. Pero la segunda carta incluye el pasaje siguiente:

> Yo confieso que asistir al rey es [para un religioso] cumplir una función santa; pues el rey es santo: es el Cristo del Señor. No en vano ha recibido el sacramento de la unción, cuya eficacia, si alguien por acaso lo ignorase o lo pusiese en duda, quedaría ampliamente demostrada por la desaparición de esa peste que ataca la ingle y por la curación de las escrófulas.[25]

Vemos, pues, que Enrique II curaba a los escrofulosos. También se le atribuía a su virtud real la desaparición *(defectus)* de una peste que atacaba la ingle *(inguinaria pestis)*. No sabemos con exactitud a qué aluden estas últimas palabras. Quizás a una epidemia de peste bubónica, que, según las creencias, habría cedido ante la influencia maravillosa del rey. La confusión entre algunas formas de bubones y la adenitis de la ingle no tenía nada de imposible para un hombre de esta época, según afirma un excelente historiador de la medicina, el doctor Crawfurd.[26] Pierre de Blois no era médico y seguramente compartía los errores populares. Y entonces bien podía considerar que esta peste bubónica, que según él, y seguramente según la opinión corriente a su alrededor, Enrique II había curado milagrosamente, era verosímilmente un caso particular de ese vasto grupo de

---

Morales, t. 171 (1909), p. 375. Para juzgar la correspondencia de Pierre de Blois y la sinceridad de sus cartas, quizás sea conveniente recordar que él escribió un manual de arte epistolar, el *Libellus de arte dictandi rhetorice*; *cf.* Ch. V. Langlois, *Notices et extraits*, XXXIV, 2, p. 23. Sobre la carrera de Pierre, véase en último lugar a J. Armitage Robinson, *Peter of Blois*, en su *Somerset Historical Essays (Published for the British Academy)*, Londres, 1921.

[25] *P. L.*, t. 207, col. 440 D: "Fateor quidem, quod sanctum est domino regi assistere; sanctus enim et christus Domini est; nec in vacuum accepit unctionis regiae sacramentum, cujus efficacia, si nescitur, aut in dubium venit, fidem ejus plenissimam faciet defectus inguinariae pestis, et curatio scrophularum". El texto del manuscrito Nuevo acqu. lat. 785 de la Bibl. Nac., fol. 59, coincide con el de las ediciones, salvo en la insignificante alteración: "unctionis regie accepit sacramentum".

[26] *King's Evil*, pp. 25, 26. Debo mucho a este excelente comentario.

afecciones ganglionarias que la Edad Media reunía bajo la común denominación de escrófulas. En suma, las escrófulas eran la especialidad de Enrique II. Su capacidad de curar no era personal, exclusiva; era facultad de su función: sólo en cuanto rey era taumaturgo. Este monarca murió en 1189. En el siguiente siglo, una serie de textos, más numerosos a medida que nos acercamos al año 1300, nos muestran a sus sucesores como herederos de ese don.[27] En la historia del milagro real él ocupa para Inglaterra el mismo lugar que Felipe I en Francia; el del primer soberano de quien se puede decir con seguridad: él tocó a los escrofulosos. Pero nada nos impide tratar de remontarnos en el tiempo para ir a buscar más atrás, ayudándonos, si es preciso, de algunas conjeturas.

Hemos visto que, según ciertos eruditos franceses del Viejo Régimen, el iniciador en el lado francés del Canal de la Mancha fue Clodoveo. Un pastor inglés del siglo XVI, Guillermo Tooker, le confirió un honor semejante al rey Lucio, soberano considerado el primer cristiano que reinó en la Gran Bretaña.[28] Este relato tuvo siempre poco crédito, y la verdad es que no merece ninguno. Al menos Clodoveo es un personaje real, mientras que el bueno de Lucio sólo existió en la imaginación de los eruditos.

Pasemos a la historia. Durante la mayor parte del periodo anglosajón no se encuentra mencionada ninguna virtud medicinal que se atribuyera a los reyes.[29] Hay que llegar hasta las épocas que precedieron inmediatamente a la conquista normanda para encontrar a un príncipe del que, con razón o sin ella, se ha pensado que podía encabezar el linaje de los curadores: Eduardo el Confesor está considerado casi universalmente, aún hoy, como el fundador del rito inglés. Esta tradición alcanzó tanta fuerza que Shakespeare —tomándolo

[27] Estos textos serán citados más adelante, pp. 115 ss., 129 ss.

[28] *Charisma*, p. 84. Tooker propone también, aunque con menos seguridad, a José de Arimatea como instaurador del rito inglés. Lucio (cuyo prestigio en Inglaterra contribuyó a difundir Bède, *Historia ecclesiastica*, I, 4) debe su origen, como se sabe, a una mención del *Liber Pontificalis*, relativa a una carta que "Lucius rey bretón" habría dirigido al papa Eleuterio. Harnack probó que el redactor de la *Vida* de Eleuterio transformó por equivocación en príncipe bretón a un rey de Edesse. *Sitzungsberichte, der kg. preussischen Akademie*, 1904, I, pp. 909-916.

[29] *Cf.* J. F. Payne, *English Medicine in the Anglo-Saxon Time (Fitzpatrick Lectures)*, Oxford, 1904, p. 158.

de Holinshed, como acostumbraba— la hizo suya y la incluyó en una de sus obras más ilustres y leídas: *Macbeth*. Malcolm y Macduff, para huir del odio del tirano de Escocia, se refugiaron en la corte de Eduardo. Malcolm fue el testigo asombrado del milagro y se lo relató a su compañero:

> [...] enfermos aquejados de males extraños, completamente hinchados, cubiertos de úlceras, lamentables de ver, casos desesperados de la medicina, fueron curados por el rey, que les colgó en el cuello una moneda de oro, con santas plegarias; y se dice que se transmitió a los reyes que le sucederían esta gracia de curar.[30]

¿Debemos aceptar el parecer de Shakespeare?

Conocemos la vida y, más particularmente, las virtudes sobrenaturales de Eduardo el Confesor a través, sobre todo, de cuatro documentos: algunos pasajes de Guillermo de Malmesbury en su *Historia de los reyes*, y tres biografías, la primera anónima, y las otras dos de Osberto de Clare y Ailredo de Rievaulx, respectivamente. Ailredo escribió en 1163, bajo el reinado de Enrique II; Osberto en 1138, en tiempos de Esteban de Blois. Guillermo es un poco más antiguo: la primera redacción de su *Historia* se sitúa en la segunda mitad del reinado de Enrique I, en 1124 o 1125. Por último, la *Vida anónima* está *considerada, en general, como casi contemporánea* de su héroe: habría sido redactada después de la muerte de Eduardo, hacia 1067, o más tarde, en 1076. Al menos, tal fue hasta ahora la opinión más difundida. Pero yo he tratado de demostrar en otro lugar que no es

[30] IV, esc. III:

...strangely-visited people,
All sworn and ulcerous, pitiful to the eye,
The mere despair of surgery, he cures,
Hanging a golden stamp about their necks,
Put on with holy prayers: and 'tis spoken,
To the succeeding royalty he leaves
The healing benediction.

Cf. Holinshed, *Chronicles of England, Scotland and Ireland*, I, VIII, cap. 7, ed. de 1807, I, en 4°, Londres, p. 754.

correcta y que esta *Vida* data también del reinado de Enrique I, pero en su primera parte, entre 1103 y 1120. Consideraré aquí este resultado como definitivo.[31]

Eduardo el Confesor fue considerado un santo. Su culto, desprovisto de toda consagración oficial, era ya muy vivo en el reinado de Enrique I. Osberto se convirtió en el abogado de su canonización que, cuando Ailredo se puso a escribir, acababa de concretarse. Por consiguiente, no llama la atención que las cuatro obras que acabamos de enumerar le atribuyan un buen número de curaciones milagrosas: dado que era santo, tenía que ser taumaturgo. Entre estas anécdotas sólo una ha sido considerada por los historiadores del "tacto". Se reitera casi del mismo modo en los cuatro autores. Ailredo, allí como en otras partes, no ha hecho casi más que prestarle un estilo apropiado a las lucubraciones verbosas y confusas de Osberto. Éste conocía la *Vida anónima;* y en cuanto a los dos escritores más antiguos, Guillermo y el autor desconocido de la *Vida,* al que se le designa comúnmente con el nombre de *Biógrafo,* parecen haber utilizado como fuente común una recopilación de milagros compuesta sin duda en Westminster, y que Osberto cita a su vez. Resumamos brevemente este episodio célebre.[32]

Había en Inglaterra una joven aquejada de un mal horrible: una inflamación de las glándulas del cuello, que despedían un olor fétido. Aleccionada por un sueño, fue a pedirle su curación al rey y éste se hizo llevar un vaso lleno de agua, introdujo en él sus dedos y enseguida tocó las partes enfermas, haciendo sobre ellas varias señales de la cruz. En seguida, bajo la presión de la mano del rey, la sangre y el pus brotaron y la enfermedad pareció ceder. La paciente permaneció en la corte, pero al parecer el tratamiento no se repitió. Sin embargo, había transcurrido apenas una semana cuando la dichosa mujer quedó curada por completo; ¿qué digo?: no sólo liberada de su mal,

[31] Para todo lo referente a las *Vidas* de Eduardo el Confesor, remito de una vez por todas a la introducción de mi edición de Osbert de Clare, *Analecta Bollandiana*, XLI (1923), pp. 5 ss.

[32] *Vita Aeduuardi regis qui apud Westmonasterium requiescit*, en *Lives of Edward the Confesor,* ed. Luard *(Rolls Series)*, p. 428; Guillaume de Malmesbury, *Historia Regum*, II, I, § 222, ed. Stubbs *(Rolls Series)*, I, p. 272; Osbert de Clare, cap. XIII; Ailredo, ed. R. Twysden, *Historiae anglicanae scriptores*, x, folio, Londres, 1652, col. 390, y Migne, *P. L.*, t. 195, col. 761.

sino también de su obstinada esterilidad, que mucho la atormentaba; y el mismo año le dio un hijo a su marido.

Tal es la trama general del relato. Nuestros autores le agregan algunos comentarios, que merecen que les dediquemos nuestra atención casi tanto como al texto mismo.

En primer lugar, veamos una observación que formula Guillermo de Malmesbury:

> En nuestra época, algunos se sirven de estos milagros [el de la joven y otros análogos que, como veremos enseguida, se le atribuían a Eduardo todavía adolescente] para una obra falsa: pretenden que el rey posee el poder de curar esta enfermedad no en virtud de su santidad, sino a título hereditario, como un privilegio de la casta real.[33]

Observación doblemente preciosa porque nos informa, a la vez, de las ideas de Guillermo y de las de muchos de sus contemporáneos, que como vemos no coincidían. Para el monje de Malmesbury sólo los santos pueden hacer milagros; los reyes los podrán hacer también si son santos, pero no en cuanto reyes. No hay para él una dinastía taumatúrgica. Más tarde volveremos a encontrar esta concepción que, pensando en Gregorio VII, se podría a justo título denominar gregoriana. Lo que por el momento nos interesa sobre todo es la opinión contraria: al combatirla, Guillermo nos aporta un testimonio irrefutable sobre ella.

Estamos en Inglaterra, en 1124 o 1125. Eduardo el Confesor, muerto hacía unos sesenta años, está considerado como un monarca que curó a muchos enfermos. ¿Estas curaciones son todas de igual naturaleza? No todos piensan así. Algunos estiman que los milagros de las escrófulas deben ponerse aparte de los demás: Eduardo las habría curado merced a su origen real y no a sus virtudes religiosas. Los que así opinan tienen evidentemente razones para creer que los reyes curan las escrófulas: ¿de dónde pudo venirles esta idea? Sin duda de hechos presenciados por ellos. Su rey era Enrique I. ¿Quiere decir

[33] *Loc. cit.*, p. 273: "unde nostro tempore quidam falsam insumunt operam, qui asseverant istius morbi curationem non ex sanctitate, sed ex regalis prosapiae hereditate fluxisse".

esto que Enrique I ya pretendía poseer el don maravilloso que, como se sabe, reivindicaría su nieto Enrique II? Es difícil rehuir esta conclusión.

Pero ahora debemos tomar en cuenta otro texto aproximadamente contemporáneo a la *Historia de los reyes*. Yo citaba hace un instante el pasaje famoso de Guibert de Nogent, que constituye nuestro testimonio más antiguo sobre el rito francés; pero omití en ese momento, deliberadamente, sus últimas palabras. Vamos a incluirlas ahora. Escribe Guibert: "¿Qué hacen los otros reyes en cuanto a la curación de las escrófulas? Guardaré silencio sobre este punto. Pero sé que el rey de Inglaterra no ha tenido jamás la audacia de intentarla".[34]

Hace tiempo que los historiadores franceses sacan partido de esta frase para probar que en la época en que fue escrito el *Tratado de las reliquias*, es decir, en tiempos en que reinaba Enrique I, los reyes ingleses no disfrutaban todavía del hermoso privilegio que poseían ya, por entonces, los Capetos.[35] Esta interpretación habría complacido grandemente a Guibert, pues fue él quien quiso imponérsela a la posteridad. Pero quizás sea ella un poco simplista. El ardor con que el abate de Nogent, cuyo quisquilloso patriotismo es bien conocido, defiende la prerrogativa de la dinastía francesa, tiene algo de sospechoso. ¿Qué necesidad tuvo de elegir, entre todos los soberanos de Europa, al príncipe normando, para negarle expresamente el don médico? Es como si hubiera llegado a sus oídos, desde Inglaterra, lo que el doctor Crawfurd denomina lindamente "un vago rumor de usurpación".[36] Su testimonio, que tomado separadamente no se podría probar ni en un sentido ni en el otro, unido al de Guillermo de

[34] "Super aliis regibus qualiter se gerant in hac re, supersedeo; regem tamen Anglicum neutiquam in talibus audere scio." Tal era al menos el texto primitivo del manuscrito, y el que adoptaron los editores; *cf.* Migne, *P. L.*, t. 156, col. 616. Una mano, que parece ser del siglo XII, trató de corregir *scio* cambiándolo por *comperio* (mediante la enmienda del grupo *sc* por una *p* cruzada y escribiendo encima de la línea el grupo *c o*, con el signo de abreviatura).

[35] Por ejemplo, Mabillon, *AA. SS. ord. S. Bened*, IV 2, p. 523; es también hoy la interpretación de Delaborde.

[36] *King's Evil*, p. 18. El doctor Crawfurd, que no cree que Enrique I haya tocado escrófulas, ve en la frase de Guibert una alusión a los milagros de san Eduardo.

Malmesbury, confirma indirecta e involuntariamente nuestra inducción: según toda verosimilitud, Enrique I tocó escrófulas.

El pasaje de Guillermo de Malmesbury que acabo de discutir no es la única glosa, entre nuestras diversas fuentes, que acompaña el relato de la curación de la mujer escrofulosa. Hay que citar ahora una frase que se encuentra casi igual en tres autores diferentes como el *Biógrafo*, Guillermo y Osberto. Se debe suponer, entonces, que ella se encontraba ya en la recopilación de milagros primitiva, de donde los dos primeros escritores la tomaron. Yo la incluyo aquí según el texto del *Biógrafo*, que es el más antiguo; para entenderla, es importante tener presente que Eduardo, expulsado de su patria por la invasión danesa, había pasado toda su juventud en la corte de los duques normandos, sus parientes. "Este milagro era nuevo para nosotros; pero el rey lo había realizado con frecuencia durante su adolescencia, cuando vivía en Neustria, región que hoy se denomina Normandía; nosotros lo sabemos por el testimonio de los franceses."[37]

En ésta una observación asombrosa. Sin duda que nadie es profeta en su tierra. Pero aun así no se entiende por qué, siendo un joven exiliado, Eduardo habría ejercido en beneficio de extranjeros un poder taumatúrgico que en cambio le faltó en su propio reino. O más bien resulta difícil entender cómo la idea de que las cosas habían ocurrido de ese modo pudo germinar en la mente de sus hagiógrafos. Y además, ¿qué significa esta referencia a las gentes del otro lado de la Mancha, a los franceses, a propósito de un santo específicamente inglés? Examinemos más de cerca la historia del reinado de Enrique I, pues ella nos suministrará la clave del misterio.[38]

Soberano de dudosa legitimidad, Enrique I fue un político extremadamente hábil. Se dedicó a halagar los sentimientos de sus súbditos autóctonos y, desafiando las pullas de la nobleza normanda, se casó con una dama que pertenecía a la antigua estirpe real de la isla. De este matrimonio nació un hijo. El padre hizo entonces correr una

[37] P. 429: "Quod, licet nobis novum videatur, hoc eum in adolescentia, cum esset in Neustria quae nunc Normannia nuncupatur, saepius egisse Franci testantur".

[38] Para lo que sigue, véase mi introducción a la *Vie* por Osbert de Clare, especialmente pp. 20 y 35.

profecía en la que el joven príncipe figuraba como el representante de las aspiraciones nacionales, como el retoño reverdeciente del viejo tronco dinástico, tronchado en otro tiempo por la usurpación de Haroldo y por la conquista. Para esta visión se necesitaba un profeta, y entonces Enrique o sus consejeros eligieron a Eduardo el Confesor: el último de los reyes anglosajones fue encargado de anunciar en su lecho de muerte el advenimiento del niño predestinado. Este episodio quedó incluido en las vidas del santo. Lo encontramos en las obras que enumeramos anteriormente, y en todas aparece en la misma forma o muy parecida. Su fondo común —constituido con toda probabilidad, como se ha dicho, por su recopilación de milagros hoy perdida— había sido, pues, influido por un pensamiento político: el de Enrique I.

A la luz de estos hechos, busquemos ahora interpretar la historieta de la mujer escrofulosa. Todas las *Vidas* de san Eduardo la mencionan. Por supuesto, su testimonio no puede permitir extraer la conclusión de que el Confesor haya curado realmente, o creído curar, una adenitis de cuello. Prueba simplemente que en el tiempo en que se redactaron las más antiguas de estas *Vidas* se relataba este prodigio; y esta época es el reinado de Enrique I. Tenemos buenas razones para pensar que Enrique I tocaba escrófulas. ¿De dónde pretendía sacar su poder? Guillermo de Malmesbury no ha dejado que ignoráramos el alegado que algunos celosos adictos al príncipe, preocupados por encontrarle un precedente a su gesto bienhechor, recurrieron al milagro que la opinión pública le atribuía a san Eduardo: tal era sin duda la interpretación oficial. ¿Qué origen más hermoso podía encontrarse para la prerrogativa del monarca que vincularlo con el recuerdo del muy piadoso soberano, tan caro al corazón de los ingleses, del cual el mismo Guillermo el Conquistador se había siempre presentado como el heredero?

La biografía del santo, tal como se constituyó en el transcurso del siglo XII, lleva muy claramente, como se ha visto, el sello gubernamental. Se introdujo en ella una profecía; ¿no se habrá deslizado también una curación? Sin embargo, no es probable que la aventura de la joven inglesa haya sido inventada de arriba abajo por cronistas

poco concienzudos: curar de su mal a un escrofuloso era para un santo una proeza bastante natural y, si así puede decirse, tan clásica como devolverle la vista a un ciego o el uso de sus miembros a un paralítico: otros altos hechos que los hagiógrafos no han dejado de atribuirle a san Eduardo. Pero al encontrar este milagro en la leyenda que se estaba formando, entre tantas otras manifestaciones análogas, los consejeros de Enrique I fueron llevados muy naturalmente a ponerlo aparte para justificar, gracias a él, las virtudes taumatúrgicas de su señor. Sólo había una dificultad: ese milagro era único. Eduardo había "tocado" sólo una vez las escrófulas durante todo su reinado, base muy frágil para la especialidad médica que se quería reivindicar, a título hereditario, para el rey Enrique. La leyenda sobre este punto ya estaba firmemente establecida; habría parecido incómodo y quizás sacrílego cambiarla en algo. Pero, antes de reinar, Eduardo había vivido en Normandía; de esa permanencia en el continente, la tradición inglesa no se ocupaba. Se ideó entonces decir que cuando menos en aquellos días, en la propia corte de los antepasados directos de Enrique I, él había multiplicado las curaciones de escrófulas. Esta rectificación se introdujo en la versión hagiográfica primitiva. La encontramos en todas las biografías antiguas. Guillermo de Malmesbury rechazó las conclusiones que se extraían en su tiempo de los milagros normandos; pero no tuvo la audacia de rechazar igualmente la información que le suministraban sus fuentes: creyó, como todo el mundo, en los prodigios cumplidos en tierra extranjera. Hoy, nosotros tenemos el derecho a ser más escépticos, o más críticos, que él; y consideramos que también estos prodigios son "obra falsa".[39]

Así, no hay ninguna razón para creer que los reyes anglosajones, ni Eduardo el Confesor ni sus predecesores, hayan pretendido jamás curar las escrófulas en cuanto reyes. Es cierto que Enrique II ejerció

[39] La alusión a los milagros normandos falta en Ailredo. En su época, bajo Enrique II, la creencia en el poder taumatúrgico de los reyes se encontraba firmemente establecida. Ya no había interés en insistir en el gran número de curaciones de escrofulosos operadas por san Eduardo. Por otra parte, esta referencia a hechos mal conocidos, que se decían realizados en el extranjero, debía parecer extraña. Por esto, sin duda, Ailredo, encargado oficialmente de podar el texto de Osberto, suprimió la frase en cuestión.

ese poder; y es verosímil que Enrique I se lo haya apropiado y, queriendo justificarlo, lo haya puesto al amparo de un gran nombre: el de san Eduardo.[40] Tales fueron, hasta donde podemos saber, los orígenes del rito inglés.[41]

[40] El *Ashmolean Museum*, en Oxford, posee una medalla, de origen escandinavo o anglosajón, encontrada en el siglo XVII cerca de la misma ciudad de Oxford. Está perforada en su parte superior y hay en ella una inscripción difícil de descifrar. En la época de su descubrimiento se creyó leer las dos letras E. C. Por una singular aberración, algunos eruditos interpretaron *Eduardus Confessor*, como si Eduardo hubiese llevado en vida su título hagiológico. Pero las monedas distribuidas por los reyes ingleses de los tiempos modernos a los escrofulosos, a los que tocaban —en términos técnicos *touch-pieces*—, estaban también perforadas para que se las pudiera colgar del cuello de los pacientes. Estos eruditos demasiado ingeniosos imaginaron, pues, que habían encontrado una *touch-piece* de san Eduardo. No hace falta siquiera refutar tal opinión. *Cf.* Farquhar, *Royal Charities*, I, pp. 47 ss.

[41] Entre Enrique I y Enrique II se intercala el reinado de Esteban de Blois. Esteban era sobrino del primero de estos dos reyes, pero solamente por vía materna. Reinó a pesar de las últimas voluntades de su tío. Sin embargo, ¿reivindicó él el poder de curación del que éste había sido iniciador o, por el contrario, Enrique II, cuando llegó al trono, tuvo que renovar una tradición interrumpida en ese momento? Este pequeño problema resulta insoluble por falta de documentos.

II. LOS ORÍGENES DEL PODER DE CURACIÓN DE LOS REYES: LA REALEZA SAGRADA EN LOS PRIMEROS SIGLOS DE LA EDAD MEDIA

1. LA EVOLUCIÓN DE LA REALEZA SAGRADA; LA CONSAGRACIÓN

EL PROBLEMA QUE OCUPARÁ AHORA NUESTRA ATENCIÓN ES DOBLE. El milagro real se presenta ante todo como la expresión de una cierta concepción del poder político supremo. Desde este punto de vista, explicarlo será referirlo al conjunto de ideas y creencias de las que fue una de las manifestaciones más características. Pero hacer entrar un caso particular en un fenómeno más general ¿no es en definitiva el principio de toda "explicación" científica? Sin embargo, con llevar nuestra búsqueda hasta este punto, no habríamos concluido nuestra tarea. Si nos detuviéramos allí, dejaríamos escapar precisamente lo particular, pues quedaría por explicar por qué razones el rito de curación, surgido de un movimiento de pensamientos y sentimientos comunes a toda una parte de Europa, apareció en determinado momento y no en otro, tanto en Francia como en Inglaterra, y no en otra parte. En definitiva, las causas profundas por un lado, y por el otro la oportunidad, el papirote que da nacimiento a una institución que desde hacía tiempo se encontraba en potencia en los espíritus.

Pero quizás tenga sentido preguntarse si verdaderamente hace falta una investigación para descubrir las representaciones colectivas que originaron el tacto de las escrófulas. ¿No es por demás evidente que este rito, de apariencia tan singular, fue en las sociedades medievales y modernas apenas el último eco de estas creencias "primi-

tivas" que la ciencia de hoy, gracias al estudio de los pueblos salvajes, ha logrado reconstruir? ¿No basta para comprenderlo con recorrer los grandes catálogos de hechos elaborados con tanto cuidado como ingenio por sir James Frazer, hojear *La rama dorada* o *Los orígenes mágicos de la realeza*? "¿Qué habría dicho Luis XIV —escribe Salomón Reinach— si se le hubiera demostrado que, al tocar las escrófulas, actuaba como un jefe polinesio?"[1] Y ya Montesquieu, bajo el disfraz del persa Usbeck y hablando del mismo príncipe, decía: "Este rey es un gran mago; ejerce su imperio hasta sobre el espíritu de sus súbditos... Llega incluso a hacerles creer que los cura de cualquier clase de mal con sólo tocarlos: tan grandes son la fuerza y el poder que tiene sobre los espíritus".[2] En el pensamiento de Montesquieu, la palabra "mago" no pasaba de ser una ocurrencia. Pero hoy solemos darle de buena gana su sentido escrito. Yo elegí esta breve frase para epígrafe de este libro; y se habría podido inscribir, aún más justamente, al frente de las obras de sir James Frazer, quien nos enseñó a encontrar vínculos, ignorados por mucho tiempo, entre ciertas concepciones antiguas sobre la naturaleza de las cosas y las primeras instituciones políticas de la humanidad.

Sí, el milagro de las escrófulas se emparenta incontestablemente con todo un sistema psicológico que se puede calificar de "primitivo", por dos razones. En primer término, porque lleva la marca de un pensamiento todavía poco evolucionado y muy sumergido en lo irracional; y también porque se lo encuentra en estado particularmente puro en las sociedades que hemos convenido en llamar "primitivas". Pero cuando decimos esto, ¿qué hacemos más que indicar de una manera aproximativa el género de representaciones mentales hacia el cual conviene dirigir nuestra investigación? La realidad histórica es menos simple y más rica que ese tipo de fórmulas.

Sir James Frazer escribió:

> Se les atribuye a algunos reyes, en las islas del Pacífico y en otras partes, vivir en una atmósfera cargada de una especie de electricidad espiritual

[1] *Cultos, mitos y religiones*, II, p. 21.
[2] *Cartas persas*, I, p. 24.

que, mientras fulmina a los indiscretos que penetran en su círculo mágico, posee también, por un efecto feliz, el privilegio de dar la salud por simple contacto. Podemos suponer que ideas semejantes prevalecieron en tiempos antiguos respecto de los predecesores de los monarcas ingleses: *la escrófula recibió verosímilmente el nombre de mal del rey, porque se creía que el tacto de un rey era capaz de producirla tanto como de quitarla.*[3]

Pero entendámonos: sir James Frazer no pretende que en el siglo XI o en el XII se pensaba que los soberanos ingleses o franceses eran capaces de difundir a su alrededor las escrófulas al igual que curarlas; lo que él imagina es que en otro tiempo, en la noche de las edades, sus antepasados habían manejado esta arma de doble filo. Poco a poco habría quedado olvidado el aspecto temible del don real, y sólo permaneció el poder bienhechor. De hecho, y como ya vimos, los reyes taumaturgos de los siglos XI o XII no tuvieron que rechazar una parte de esa herencia ancestral, porque no había nada en sus virtudes milagrosas que les viniera de un pasado muy remoto. Este argumento, al parecer, podría bastar. Pero vamos a descartarlo por un instante, y supongamos que el poder de curar de los príncipes normandos o Capetos tuvo orígenes muy lejanos. ¿La hipótesis de sir James Frazer adquirirá por ello más fuerza? No lo pienso así. Tal hipótesis se basa sobre el caso de las islas Tonga, en la Polinesia, donde se dice que ciertos jefes ejercen una homeopatía de esta clase. Pero ¿de qué vale este razonamiento por analogía? El método comparativo es extremadamente fecundo, mas con la condición de no salirse de lo general; no puede servir para reconstruir también los detalles. Algunas representaciones colectivas, que afectan a toda la vida social, aparecen en un gran número de pueblos, y siempre muy seme-

[3] *The Golden Bough*, I, p. 371: "...royal personages in the Pacific and elsewhere have been supposed to live in a sort of atmosphere highly charged with what we may call spiritual electricity, which, if it blasts all who intrude into its charmed circle, has happily also the gift of making whole again by a touch. We may conjecture that similar views prevailed in ancient times as to the predecessors of our English monarchs, and *that accordingly scrofula received its name of the King's Evil from the belief that it was caused as well as cured by contact with a king*". Las cursivas son mías. *Cf. ibid.*, III, p. 134. Edición del FCE.

jantes al menos en sus grandes líneas. Se dirían sintomáticas de estados de civilización determinados, y varían con éstos. En el seno de otras sociedades conocidas solamente por documentos relativamente recientes, o incompletos, no están atestiguadas históricamente; ¿pero faltarían en realidad? Es probable que no; la sociología comparada permite reconstruirlas con mucha verosimilitud. Pero estas grandes ideas comunes a toda la humanidad, o poco menos, recibieron evidentemente aplicaciones diferentes según los lugares y las circunstancias.

El estudio de las tribus de Oceanía aclara el concepto de la realeza sagrada, tal como floreció bajo otros cielos, en la Europa antigua e incluso medieval; pero no cabe esperar que encontremos en Europa todas las instituciones de Oceanía. En un archipiélago polinesio —es el único ejemplo mencionado— los jefes son causantes de enfermedades y a la vez médicos. De ambas formas se manifiesta la fuerza sobrenatural de que están dotados; pero en otras partes la misma fuerza pudo manifestarse de otra manera: por hechos bienhechores, verbigracia, sin contrapartida negativa o funesta. Muchos de los primeros misioneros creyeron encontrar entre los "salvajes" toda clase de concepciones cristianas más o menos borrosas. Cuidémonos de cometer el error inverso y no transportemos las antípodas enteras a París o a Londres.

Tratemos, pues, de volver a trazar en toda su complejidad el movimiento de creencias y sentimientos que ha hecho posible en dos países de Europa occidental la instauración del rito del tacto.

Los reyes de Francia e Inglaterra pudieron convertirse en médicos milagrosos porque eran ya, desde hacía tiempo, personajes sagrados: "sanctus enim et christus Domini est" ["en verdad es santo y ungido del Señor"], decía Pedro de Blois de su señor Enrique II, con el fin de justificar sus virtudes taumatúrgicas. Convendrá exponer, pues, en primer término, cómo el carácter sagrado de la realeza llegó a ser reconocido, antes de explicar la asociación de ideas que de una manera muy natural extrajo de este carácter, como una especie de conclusión evidente, el poder de curación de aquellos que de él estaban revestidos.[4]

[4] Para todo el desarrollo que sigue le debo mucho al valioso libro de Kern, *Gottesgna-*

Los Capetos siempre se presentaron como los herederos auténticos de la dinastía carolingia; y los propios carolingios, como los de Clodoveo y sus descendientes. Los reyes normandos de Inglaterra reivindicaron, como bien patrimonial, la sucesión de los príncipes anglosajones. Desde los jefes de los antiguos pueblos francos, anglos o sajones, hasta los soberanos franceses o ingleses del siglo XII, la filiación es directa y continua. De modo que debemos dirigirnos antes que nada hacia las antiguas realezas germánicas, pues con ellas estaremos tocando un fondo de ideas e instituciones extremadamente arcaicas.

Desgraciadamente las conocemos muy mal. Toda la Germania anterior al cristianismo nos quedará irremediablemente a oscuras para siempre, porque carecemos de una literatura escrita. Sólo se pueden entrever algunos vislumbres. Pero éstos son suficientes para asegurarnos de que la concepción de la realeza estaba impregnada de un carácter religioso, tanto entre los germanos como en todos los pueblos en idéntico estado de civilización.[5] Tácito observaba ya que,

---

dentum. En esta obra se encontrará una abundante bibliografía (desgraciadamente desprovista de ordenación) que me permitirá reducir aquí, en gran medida, las indicaciones bibliográficas, especialmente respecto de la consagración. Quizás se preste un servicio a los investigadores si se les señala que no encontrarán nada útil en el artículo de Jos. von Held, *Königtum und Göttlichkeit; Am Ur-Quell, Monatschrift für Volkskunde*, III (1892). Sobre la consagración, aparecieron después del volumen de Kern la útil obra de Reginald Maxwell Woolley, *Coronation Rites (The Cambridge Handbooks of Liturgical Study)*, en 12, Cambridge, 1915, y una tesis de la Facultad de Derecho de Tolosa, Georges Péré, *Le sacre et le couronnement des rois de France dans leurs rapports avec les lois fondamentales*, 1921, donde se encontrarán algunas indicaciones acertadas, a las que desgraciadamente perjudica una sorprendente ignorancia de la literatura sobre el tema. *Cf.* también Ulrico Stutz, *Reims und Mainz in der Königswahl des X. und zu Beginn des XI. Jahrhunderts; Sitzungsber. der preussischen Akademie*, 1921, p. 414.

[5] El carácter sagrado de la antigua realeza germánica fue ilustrado en diversas oportunidades. Se podrá consultar con provecho sobre todo a H. Munro Chadwick, *The Ancient Teutonic Priesthood; Folk-lore*, 1900; *cf.*, del mismo autor, *The Origin of the English Nation*, Cambridge, 1907, p. 320. Sugestivas indicaciones aparecen en J. Flach, *Les origines de l'ancienne France*, III, pp. 236 y 237, y Paul Vinogradoff, *Outlines of Historical Jurisprudence*, I, Oxford, 1920, p. 352. Aquí utilizaremos algunas informaciones tomadas del grupo escandinavo. No ignoro que, entre estas poblaciones, el carácter sagrado de la realeza se encontraba fuertemente acentuado como consecuencia de la falta de un sacerdocio especializado, que en cambio parece haber existido en muchas tribus germánicas. Los reyes del norte siguieron siendo siempre sacerdotes; la mayoría de los reyes de Germania propiamente dicha, en la época de las invasiones, no tenían o habían dejado de tener funciones de esta naturaleza. Pero estas diferencias, por importantes que sean, no nos interesan para nuestro tema, ya que tanto en el sur como en el norte la noción fundamental era la misma, y esto es lo que debemos tener en cuenta.

a diferencia de los jefes de guerra temporarios, libremente elegidos en razón de su valor personal, los reyes, entre los germanos, salían únicamente de algunas familias nobles: lo que debe entenderse, sin duda, como de algunas familias dotadas en forma hereditaria de una virtud sagrada.[6] Los reyes pasaban por seres divinos, o al menos descendientes de dioses. "Los godos —nos dice textualmente Jordanès— atribuían sus victorias a la influencia positiva que emanaba de sus príncipes, y jamás quisieron ver en éstos simples hombres. Les daban el nombre de "Ases", es decir, semidioses."[7] Esta palabra, Ases, aparece también en las antiguas lenguas escandinavas y servía, en efecto, para designar a los dioses, o a ciertas categorías de ellos.

Conservamos varias genealogías reales anglosajonas y todas se remontan a Wotán.[8] De esta fe en el origen subrenatural de los reyes provenía un sentimiento de lealtad general, no referido a tal o cual individuo: la primogenitura no existía; el derecho hereditario en el seno de la dinastía estaba mal establecido. Era posible cambiar al soberano, pero con la condición de que el nuevo perteneciera siempre a la misma dinastía. "Así como el que nace de vosotros está con-

[6] *Germ.*, VII: "Reges ex nobilitate, duce ex virtute sumunt". Con frecuencia se ha relacionado acertadamente esta frase de Tácito con la que se lee en Gregorio de Tours, *Histor. Franc.*, II, 9, a propósito de los orígenes francos: "ibique iuxta pagos vel civitates reges crinitos super se creavisse de prima, et ut ta dicam, de nobiliori familia".

[7] *Getica*, c. XIII, ed. Mommsen (*Mon. Germ. A. A.*, V), p. 76, a propósito de la familia real de los Amales: "iam proceres suos, quorum quasi fortuna vincebant, non puros homines, sed semideos id est Ansis uocauerunt". Sobre el sentido de la palabra "Ase", *cf.* Maurice Cahen, *Le mot "Dieu" en vieux-scandinave* (*Collec. Linguistique Soc. Linguistique de Paris*, X, y *Tesis de la Facultad de Letras*, París), 1921, p. 10, n. 1. E. Mogk, artículo "Asen", en Hoops, *Reallexikon der germ. Altertumskunde*, parece creer que la palabra sólo se aplicaba a los reyes muertos y divinizados después de su deceso. Pero yo no encontré nada semejante en Jordanès. En un texto curioso de Justin, *Histor. Philippic*, VII, 12, se ve a los macedonios llevando al combate a su rey todavía niño: "tanquam deo victi antea fuissent, quod bellantibus sibi regis sui auspicia defuissent". Se encuentra aquí una creencia análoga a la que el texto de Jordanès testimonia entre los godos.

[8] *Cf.*, entre otros, Kemble, *The Saxons in England*, ed. de 1876, Londres, I, p. 336; W. Golther, *Handbuch der deutschen Mythologie*, 1895, p. 299; J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4ª ed., Berlín, 1878, III, p. 377. El estudio más reciente sobre las genealogías es la disertación de E. Hackenberg, *Die Stammtafeln der anglo-sächsischen Königreiche*, Berlín, 1918. Yo no pude verlo; sus principales conclusiones aparecen resumidas por Alois Brandl, *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, t. 137 (1918), pp. 6 ss. (especialmente p. 18). Quizás se encuentre una alusión al origen pretendidamente divino de los merovingios en una frase de la célebre carta escrita por Avitus, obispo de Viena, a Clodoveo, en ocasión de su bautismo. *Cf.* Junghans, *Histoire de Childerich et de Chlodovech*, trad. Monod (Bibl. Hautes Études, fasc. 37), p. 63, n. 4.

siderado de origen senatorial —le escribía Atalarico al Senado romano—, el que proviene de la familia de los Amales —frente a la cual toda nobleza se borra— es digno de reinar." Y en otro momento el mismo príncipe, mezclando nociones germánicas con un vocabulario romano, hablaba de la "sangre de los Amales, consagrada a la púrpura".[9] Únicamente estos linajes predestinados eran capaces de dar señores verdaderamente eficaces, pues sólo ellos poseían esa virtud misteriosa, *quasi fortuna*, como decía Jordanès, en la que los pueblos veían la causa de sus éxitos, más que en el talento militar de tal o cual capitán.

La idea de la legitimidad personal era débil; la de la legitimidad dinástica, muy fuerte.[10] En el siglo VI, un grupo separado de la nación hérula se había establecido en la región danubiana. Una rama del linaje tradicional la había seguido y le suministraba sus jefes. Pero un día toda ella desapareció. Su último retoño, como tantos otros príncipes en estos tiempos de violencia, fue asesinado por sus propios súbditos. Mas estos bárbaros, que habían masacrado a su rey, no se resignaban a prescindir de la sangre real, y decidieron mandar a buscar a un representante hasta la lejana patria de la que había partido la migración; a "Thule", dice Procopio, por la que debe entenderse, sin duda, la península escandinava. El primer elegido murió en el trayecto; entonces los embajadores volvieron sobre sus pasos y fueron a buscar a otro. Mientras, los hérulos, cansados de esperar, habían terminado por poner a su frente a uno de ellos designado por su valor individual. No atreviéndose quizás a elegirlo ellos mismos, habían pedido al emperador que lo nombrara. Pero cuando llegó el heredero legítimo, a pesar de que era desconocido de todos, en una noche casi todo el pueblo vino a ponerse de su lado.[11]

[9] Casiodoro, *Variae*, VIII, 2: "quoniam quaevis claritas generis Hamalis cedit, et sicut ex vobis qui nascitur, origo senatoria nuncupatur, ita qui ex hac familia progreditur, regno dignissimus approbatur"; IX, 1: "Hamali sanguinis purpuream dignitatem".

[10] Es lo que los historiadores alemanes expresan cuando contraponen el *Geblütsrecht* al *Erbrecht*.

[11] Procopio, *De Bello Gothico*, II, 15. *Cf.* Kern, *Gottesgnadentum*, p. 22. Para Procopio, los hérulos establecidos en "Thule" son un grupo que llegó tardíamente desde la región del Mar Negro, donde el pueblo hérulo había vivido "desde la mayor antigüedad" (II, 14): error evidente y unánimemente rechazado.

Se consideraba que estos reyes verdaderamente divinos poseían un cierto poder sobre la naturaleza. Según una concepción que se encuentra en muchos otros pueblos (y que se desarrolló con particular fuerza en el seno de las sociedades chinas), se los consideraba responsables del orden de las cosas. El rey de Noruega, Halfdano el Negro, según relata la leyenda recogida en el siglo XIII en la *Heimskringla*, fue "de todos los reyes el que obtuvo mejores cosechas". Cuando murió, su cadáver, en lugar de ser enterrado entero en un solo lugar, fue partido en cuatro y cada pedazo sepultado debajo de un túmulo en cada uno de los cuatro distritos principales del país, pues "la posesión del cuerpo" —o de uno de sus fragmentos— "despertaba en quienes lo tenían la espera de buenas cosechas".[12] Los daneses aún creían en el siglo XII que un príncipe excelente podía procurarles a los hombres una hermosa progenitura o buenas cosechas, con sólo tocar a los niños o el trigo.[13] A veces, cuando la cosecha fracasaba, se destituía al rey. Tal era la suerte de los reyes burgundos cuando ese caso se daba, según el testimonio de Amiano Marcelino. El historiador romano, con su habitual inteligencia, nos invita a vincular esta costumbre con las tradiciones del antiguo Egipto, patria clásica de la realeza sagrada. E idéntica práctica parece haber estado en vigencia en la Suecia pagana.[14]

[12] *Heimskringla*, ed. Finnur Jonsson, I, *Halfdana Saga Svarta*, K. 9. Para la traducción de este texto y de los de la misma fuente que se citarán más adelante, debo mucho a la ayuda que tuvo a bien prestarme mi colega Maurice Cahen.

[13] Esto es lo que surge de un pasaje del historiador danés Sajón el Gramático (lib. XIV, ed. Holder-Egger, Estrasburgo, 1886, p. 537). Según este texto, cuando Valdemaro I de Dinamarca atravesó Alemania en 1164 para asistir a la dieta de Dole, las madres querían que les tocase sus hijos y los campesinos sus granos, esperando obtener así un buen crecimiento para unos y otros. Incluso en el extranjero se creía en el poder maravilloso de Valdemaro; exageración manifiesta, de la que es responsable sin duda el chovinismo de Sajón el Gramático. Esta historieta, sin embargo, es muy instructiva: nos informa no tanto sobre el estado de espíritu de los alemanes, sino sobre el de los daneses. Para alabar a un rey de su país, ¿qué imaginó Sajón? Que hasta los pueblos vecinos recurrían a la mano sagrada del príncipe. Es posible que este gesto de parte de sus compatriotas les pareció demasiado trivial como para que mereciera mencionarlo. Él no inventó, por cierto, la creencia que describe: ¿de dónde extrajo la idea? Se debe suponer que, a los efectos de su relato, simplemente la cambió de país. Quizás compartía él mismo esa creencia, pues habla de ella con evidente simpatía, aunque sin duda, por respeto a las doctrinas de la Iglesia, no pudo dejar de indicar que tenía un carácter supersticioso: "Nec minus superstitiosi agrestes..."

[14] Amm. Marcellin, XXVIII, 14: "Apud hos generali nomine rex appellatur Hendinos, et ritu

Los reyes germánicos, señores de los años abundantes, ¿también extendían su poder a las enfermedades? La *Heimskringla*, redactada recién en el siglo XIII en Islandia por el sacerdote Snurre Storleson, atribuye algunas curaciones al rey Olaf, hijo de Haraldo, que reinó en Noruega a comienzos del siglo XI.[15] Pero Olaf, san Olaf, era un santo del cristianismo. Los milagros que le atribuye la saga islandesa son quizás sólo el eco de un tema hagiográfico. Sin duda, nuestros textos son demasiado pobres para permitirnos afirmar que jamás ningún pueblo germánico vio en su rey a un médico. Más vale quedarse en la duda, tal como aconseja una sana prudencia.

Conviene observar también que en la sociología comparada, a la que siempre es legítimo recurrir cuando faltan documentos fehacientes, nada nos obliga a admitir que los reyes, en la antigua Germania, a pesar de estar dotados de una virtud divina, tuviesen todos o en su mayoría el don de curar, pues los reyes que curaban parecen haber sido siempre y en todas partes bastante raros. Al menos es la impresión que producen las obras de sir James Frazer. Son muy poco numerosos los ejemplos de esta modalidad de la magia real que se

---

ueteri potestate deposita remouetur, si sub eo fortuna titubauerit belli, vel segetum copia negauerit terra, ut solent Aagyptii casus eiusmodi suis adsignare rectoribus". Para Suecia, véase *Heimskringla*, I, *Ynglinga*, K. 15 y 43: obsérvese en el segundo de estos pasajes la aparición de la idea de que las malas cosechas se deberían no a la ausencia de este poder misterioso en el rey, de esta *quasi-fortuna* de que habla Jordanès, sino a una falta precisa cometida por él (descuido en la realización de sacrificios). Es un comienzo de interpretación racionalista, que deforma una antigua creencia. Se encuentran supersticiones análogas entre los primitivos. A este respecto existe una literatura abundante; véase en último lugar a L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, 1922, pp. 366 ss.

[15] *Heimskringla*, II, *Olafs Saga Helga Konungs*, II, K. 155 y 189. Olaf murió en 1030. W. Ebstein, *Zur Geschichte der Krankenbehandlung; Janus*, 1910, p. 224, sacó partido de estos textos (en el segundo de ellos se ve a Olaf curando a un niño de un tumor en el cuello) para atribuirle al tacto de las escrófulas un origen escandinavo: tal práctica habría pasado de los países del norte a Inglaterra durante el reinado de Eduardo, y de allí a Francia. Esta teoría no necesita ser refutada. Bastará con recordar las fechas: el poder de curación de Olaf está atestiguado recién por un documento del siglo XIII, sin que haya nada que permita creer que entre los reyes de Noruega apareció el ejercicio de un don dinástico. Los milagros de san Eduardo son conocidos recién por un texto de comienzos del siglo XII, muy sospechoso en todo sentido. En Francia, el rito está en vigencia con seguridad a mediados del siglo XII (Felipe I) y muy probablemente el poder taumatúrgico de los príncipes franceses se remonta a fines del siglo X, es decir, a una época todavía anterior, no sólo a la *Saga* a la que le debemos el relato de las curaciones efectuadas por san Olaf, sino al reinado mismo de este monarca, así como el de san Eduardo.

encuentran en esas grandes recopilaciones. Los jefes ualos del Senegal, los polinesios de las islas Tonga, reaparecen continuamente en ellas, como esos figurantes de teatro que girando una y otra vez alrededor de los mismos elementos escenográficos representan la imagen de un ejército desfilando.[16] En rigor, no hay nada sorprendente en esta escasez. La fuerza milagrosa que los "primitivos" atribuían a los reyes solía ser concebida para ser empleada con fines colectivos y para procurar bienestar al grupo entero, y no para dirigirla hacia fines individuales. Su papel es hacer que llueva o asegurar la regularidad de las cosechas, más que curar las enfermedades particulares. Y, en efecto, es sabido que podrían llenarse fácilmente páginas y páginas con los casos de jefes "que hacían llover" que nos suministran los testimonios etnográficos. Así se explica, quizás, que el rito de tocar se haya desarrollado con mayor facilidad en sociedades donde la religión prohibía atribuir a los reyes una influencia sobre los grandes fenómenos cósmicos que rigen la vida de las naciones.

Una revolución religiosa, en efecto, asestará un golpe muy duro a la antigua concepción de la realeza sagrada, tal como floreció entre los germanos: el advenimiento del cristianismo, que la privó de su apoyo natural, el paganismo nacional. Los reyes subsistieron en cuanto jefes de Estado; incluso por un momento, con posterioridad a las invasiones, su poder político fue más fuerte que nunca. Pero al menos en el plano oficial dejaron de ser considerados personajes divinos. Sin duda que las viejas ideas no se borraron de golpe y es probable que persistieran, de manera más o menos solapada, en la conciencia popular. Los textos que poseemos permiten extraer algu-

[16] Se podrían agregar algunas familias nobles de Arabia, cuyo poder de curar, especializado en la rabia, parece remontarse al periodo preislámico: *cf. infra*, p. 86, n. 64. Para la antiguedad clásica, los textos son oscuros. Un pasaje de Plutarco, *Pyrrhus*, c. III, nos muestra que se le atribuía a Pirro el don de curar y que el asiento de este poder maravilloso se ubicaba en el dedo gordo del pie; pero nada nos indica que hubiera compartido este privilegio con los demás reyes del Epiro. Quizás debemos ver aquí un caso análogo al del merovingio Gontrán: aplicación propia a un individuo particularmente ilustre —pero no a todo un linaje— de la creencia general en el carácter mágico de la realeza. Por otra parte, dos enfermedades —la lepra y la ictericia— aparecen calificadas en los textos antiguos como *morbus regius* (referencias especialmente en Law Hussey, *On the Cure of Scrofulous Diseases*, p. 188), sin que de ninguna manera sea posible determinar si, en sus orígenes, esta denominación tenía alguna relación con el "milagro" real.

nos rasgos que las caracterizan, y es verosímil que encontraríamos muchos otros si nuestros documentos no fueran de origen eclesiástico y por consiguiente hostiles al pasado en este punto.[17] La larga cabellera que constituía el atributo tradicional de la dinastía franca (todos los demás hombres libres usaban los cabellos cortos no bien llegaban a la edad adulta) había sido en su origen un símbolo de orden sobrenatural; o mejor, estos cabellos que jamás se cortaban debieron ser primitivamente como el asiento mismo del poder maravilloso que se les reconocía a los hijos de la raza elegida. Los *reges criniti* eran otros tantos Sansones. Esta costumbre, conocida desde muy antiguo, perduró tanto como los merovingios mismos, sin que podamos saber si siguió teniendo un valor mágico hasta el final, al menos entre el pueblo.[18] Muchos personajes pertenecientes a las

[17] Me limito aquí a las supervivencias seguras. Se han invocado otras. Según algunos historiadores (por ejemplo Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, 4ª ed., I, pp. 314 ss., y Munro Chadwick, *loc. cit.*), los carros tirados por bueyes sobre los cuales Einhard nos mostró a los últimos merovingios, serían carros sagrados, análogos a los que servían según Tácito (*Germ.*, 40) para las procesiones de la diosa Nertus; hipótesis quizás seductora, pero que no pasa de ser una pura hipótesis. Una leyenda, atestiguada por primera vez por el seudo-Fredegario (III, c. 9), hace de Meroveo el hijo de un monstruo marino: ¿es la huella de un viejo mito pagano o bien una pura leyenda etimológica nacida en Galia, cuyo principio sería un juego de palabras a propósito del nombre de Meroveo? ¿Quién podrá saberlo nunca? Hay que ser muy prudente. Permítaseme indicar aquí un ejemplo divertido de los excesos en que pueden incurrir los folkloristas demasiado ardientes. Se lee en Grimm, *loc. cit.*, I, p. 339, esta frase que apoya una referencia al poema provenzal de Fierabrás: "Der König, der ein Pferd tödtet, hat kein Recht. im Reich". ¿Se trataría de un "tabú"? Vayamos a los textos. Fierabrás es un rey pagano, pero un caballero valiente. Combate con Oliverio y por accidente mata el caballo de su enemigo; grave falta a las reglas de las justas cortesanas, pues nada había peor considerado que triunfar sobre un adversario suprimiendo su cabalgadura. De ahí los reproches de Oliverio: un rey que hace semejante cosa no merece reinar: "rey que caval auci non a dreg en regnat", dice el texto provenzal citado por Grimm (I. Bekker, *Der Roman von Fierabras*, Berlin, 1829, v. 1388); "Rois ki ceval ocist n'a droit en ireté", dice el poema francés (ed. Guessard, en *Les anciens poètes de la France*, 1860, v. 1119). Fierabrás entonces desciende de su caballo; los dos héroes están ahora en igualdad de condiciones y el combate puede proseguir sin incorrección. El verso que acabo de citar, aislado de su contexto, parece aportar la más curiosa información sobre la magia real; y fue así como lo entendió Grimm. Pero leamos la escena entera y encontraremos que se trata de indicaciones bastante triviales sobre la esgrima caballeresca.

[18] Los testimonios más antiguos son sin duda los de Claudien IV, *Consul. Honor.*, 446; *Laud. Stilic.*, I, 203; Avitus, carta a Clodoveo a propósito de su bautismo, ed. U. Chevalier, *Oeuvres de St. Avit*, Lyon, 1890, ep. XXXVIII, p. 192; Priscus, Ιστρολα Τοθίχη c. 16. El cadáver de Clodomiro, en el campo de batalla de Vézeronce, fue reconocido por sus largos cabellos, "honor de la estirpe real". Véase el muy curioso pasaje de Agathias, *Histor.*, I, c. 3. La costumbre que imponía a los francos adultos el uso de cabellos cortos está atestiguada por Gregorio

casas reales anglosajonas fueron venerados como santos después de su muerte; lo mismo ocurrió, aunque en menor escala, entre los merovingios. Y no es que estos linajes hayan sido particularmente fecundos en virtudes religiosas o privadas; lo que pasa es que se ponía de buena gana en los altares a los miembros de las familias que la gente estaba acostumbrada a considerar sagradas.[19]

A partir de Dagoberto, la dinastía merovingia perdió su poder efectivo, y sin embargo estos reyes, simples fantoches, siguieron reinando nominalmente durante más de un siglo y medio. El primer golpe de Estado que se intentó contra ellos, el de Grimoaldo, fracasó miserablemente. El propio Carlos Martel se creyó bastante fuerte para suprimir durante un tiempo la realeza, pero no para usurpar el título real. Sin duda, este fracaso y esta prudente abstención se explican en parte por las rivalidades entre los grandes, pero sólo en parte. Tenemos que pensar que la dinastía legítima conservaba una especie de prestigio, aun en su declinación. Se lo ha comparado a veces con la situación de los descendientes de Clodoveo, reducidos por los ministros a una existencia puramente decorativa, o con lo que fue la vida de los mikados al tiempo de los shogunes en el antiguo Japón. Y en efecto, salvadas las distancias, es verosímil que tanto los príncipes francos como los emperadores japoneses hayan sido protegidos por largo tiempo, si no precisamente por su naturaleza sagrada, al menos por los oscuros recuerdos que su antiguo papel había impreso en los espíritus. Sin embargo, hasta el siglo VIII, si nos atenemos a las apariencias oficiales, los reyes francos o ingleses no fueron otra cosa que cristianos como los demás, y hasta podríamos decir que laicos puros. Ninguna ceremonia eclesiástica consagraba su adveni-

---

de Tours, *Histor.*, III, 18. No es éste el lugar para investigar si en otros pueblos germánicos también la larga cabellera era un distintivo real. Pero al menos es seguro que, en algunos de ellos, el privilegio de usarla era común a todos los hombres libres. Para los suevos en tiempos de Tácito, véase *Germ.*, XXXVIII; para los godos, F. Dahn, *Die Könige der Germanen*, III, p. 26. Sobre el valor mágico de los cabellos largos, *cf.* J. Frazer, *Folk-lore in the Old Testamet*, II, Londres, 1919, pp. 480 ss. [*El folklore en el Antiguo Testamento*, FCE, 1981.]

[19] El mismo hecho fue observado en el caso de Bizancio por Bréhier (en la obra que se menciona más adelante, p. 132 n. 21), p. 72: "Otro hecho significativo [de la supervivencia del culto imperial] es la frecuencia de canonizaciones imperiales".

miento, y las solemnidades que rodeaban a éste se hallaban reguladas por una costumbre bastante imprecisa. Ningún sello religioso particular venía a inscribirse en su frente.[20]

A aquellos soberanos germánicos que, como los merovingios, se encontraron reinando después de las invasiones sobre un país profundamente romanizado, la tradición del pueblo conquistado les ofrecía todos los esplendores de la religión imperial. Sin duda que también por allí el cristianismo había pasado; pero, aunque poco a poco modificó algunas fórmulas, casi no tocó el fondo de las cosas. En Bizancio, la religión imperial perduraría casi tanto como el Imperio.[21] Conocemos sus pompas oficiales, pero no podemos comprender bien el ascendiente que ella pudo tener sobre las almas.

Algunos emperadores fueron considerados taumaturgos: Vespasiano, proclamado en Oriente, en un medio cargado de esperanzas mesiánicas, hizo algunas curaciones; pero ello ocurrió en Alejandría, tierra acostumbrada desde hacía milenios a venerar a sus jefes como a dioses, y además se sospechó siempre que los sacerdotes del Serapeo, cuya ubicación bien se conoce, fueron los que maquinaron estas manifestaciones milagrosas. También se dice que Adriano curó a un ciego;[22] pero tales ejemplos son aislados. Jamás sabremos si la concepción del carácter divino de los emperadores era tan fuerte como para que la masa creyera corrientemente que su poder milagroso era

[20] Se encontrarán textos relativos al ceremonial del advenimiento en las dinastías bárbaras, cómodamente reunidos e inteligentemente comentados en W. Schuecking, *Der Regierungsantritt*, Leipzig, 1889. En suma, entre los merovingios la toma del poder por el nuevo rey va acompañada de prácticas diversas, variables, que no parecen haber sido agrupadas y fijadas jamás en un ritual ordenado: elevación sobre el escudo, investidura por la lanza, gira solemne a través del reino... Todas estas prácticas poseen un carácter común: siguen siendo estrictamente laicas (en cuanto se las considera vacías de su antiguo carácter religioso, que era pagano); la Iglesia no interviene en ellas. *Cf.*, para una opinión expresada recientemente en sentido contrario por Germain Morin, *infra*, apéndice III, p. 566.

[21] Véase Louis Bréhier y Pierre Batiffol, *Les survivances du culte impérial romain*, 1920; especialmente pp. 35, 43, 59; *cf.* el c. r. de J. Ebersolt, *Moyen âge*, 1920, p. 286.

[22] Para Vespasiano, Tácito, *Hist.*, IV, 81; Suetonio, *Vesp.*, 7; Dion Cassius, LXVI, 8. Para Adriano, *Vita Hadriani*, c. 25. *Cf.* Otto Weinreich, *Antike Heilungswunder* (*Religionsgeschichtliche Versuche*, VIII, 1), Giessen, 1909, pp. 66, 68, 75; H. Dieterich, *Archiv. für Religionsuwissensch.*, VIII, 1905, p. 500, n. 1. Sobre Vespasiano y el mesianismo, véanse las hermosas páginas de Renan, *L'Antichrist*, capítulo IX.

realmente operante. Pero no cabe duda de que la religión imperial fue un maravilloso instrumento para reinar. Los bárbaros lo dejaron perder.[23] Tampoco los merovingios se presentaron como sucesores del Imperio. Es verdad que Clodoveo —según nos relata Gregorio de Tours, cuyo testimonio no me parece que deba rechazarse—, aun aceptando una magistratura de manos del soberano de Bizancio, se hizo llamar Augusto por una especie de usurpación.[24] Pero sus descendientes no utilizaron jamás ese título. Sin embargo, habrían podido sentirse más libres que él frente al Augusto de los bordes del Bósforo. Las conquistas de Justiniano, volviendo a introducir en Occidente las armas "romanas", llevaron a los reyes francos a liberarse definitivamente de toda dependencia de los antiguos dueños del mundo. Hasta entonces habían consentido, por cierto, en aceptar la supremacía imprecisa de un emperador lejano; mas no querían permanecer atados a un vínculo de sujeción, por difuso que fuese, respecto a un vecino excesivamente próximo y amenazador por demás. Pero cuando afirmamos su autonomía —especialmente por el acuñamiento de monedas con su nombre— se cuidaron muy bien, ya fuera por un resto de respeto o por indiferencia, de no utilizar los títulos antiguos, a pesar de que eran ricos en términos que evocaban el carácter sagrado del príncipe. El culto imperial desapareció en la Galia conjuntamente con la dominación de Roma. A lo sumo cabe suponer que no desaparecieron los hábitos mentales a que había dado origen, ni cierta tendencia a confundir las categorías de lo político y de lo divino.

[23] M. Batiffol (*loc. cit.*, p. 17, n. 2) observa acertadamente que se encuentran en el reino ostrogodo de Italia vestigios del culto imperial. Con Teodorico se adoraba en él la púrpura: Casiodoro, *Variae*, XI, 20 y 31. Pero el reinado de Teodorico, desde el punto de vista del derecho político, estaba en situación incierta: todavía formaba parte del Imperio, al menos teóricamente; y sólo en cuanto magistrados imperiales los *primiscrinii* y los *primicerii*, mencionados en las fórmulas de Casiodoro, cumplían los ritos tradicionales.

[24] Sin querer entrar en una discusión sobre este punto, que aquí estaría totalmente fuera de lugar, me bastará con observar que una inscripción italiana le daba a Teodorico —del que no se puede dudar que fuera *magister militum*, es decir, funcionario imperial— el título de "semper augustus": *C. I. L.*, X, 6851. Como se ve, el uso no impedía tales confusiones de lenguaje en países romanizados sometidos a los bárbaros. Por supuesto, queda más de un punto oscuro —especialmente en lo referente al título preciso que el emperador Anastasio le discernía a Clodoveo— en el texto de Gregorio de Tours.

Más tarde, Carlomagno reanudó el vínculo con la tradición romana. El Imperio resucitó.[25] Pero fue un Imperio totalmente cristiano. La religión imperial, pagana en su esencia, además interrumpida por una prolongada prohibición, no podía renacer con él. En Bizancio, los emperadores no habían dejado de calificarse de divinos. Carlomagno, o aquel de sus consejeros que redactó en su nombre el prefacio de los *Libros del rey Carlos*, no dejó de reprocharles su orgullo desde lo alto de su ortodoxia.[26] Sin embargo, en esta época se vieron reaparecer algunas expresiones más inofensivas, tomadas del lenguaje obsequioso del Bajo Imperio. Se volvió a hablar de los sagrados emperadores, del muy sagrado Augusto, del palacio sagrado.[27] Hasta el propio Hincmaro, tan preocupado por negar a los soberanos temporales todo carácter sacerdotal, llegó a escribir en cierta ocasión: "los ojos sagrados" del emperador.[28]

Sin embargo, no debe engañarnos este vocabulario que, por lo demás, y al menos en Francia, no sobrevivió casi a la época carolingia.[29]

[25] Sobre las teorías político-religiosas de la época carolingia, se encontrará una recopilación útil de referencias e indicaciones inteligentes en H. Lilienfein, *Die Aschauungen von Staat und Kirche im Reiche der Karolinger: Heidelb. Abh. zur mittleren und neueren Gesch.*, 1, Heidelberg, 1902. Desgraciadamente el autor tiende a explicarlo todo valiéndose de la antítesis del "romanismo" con el "germanismo". ¿Cuándo se decidirá a dejarse de lado esta dicotomía pueril? Yo pude extraer poca cosa de W. Ohr, *Der karolingische Gottesstaat in Theorie und in Praxis*, Leipzig, 1902.

[26] I, 1, 3; Migne, *P. L.*, t. 98, cols. 1014 y 1015. Mucho más tarde, Federico Barbarroja, que bastante tendría que reprocharse a este respecto, no vacilaba en quejarse por el empleo de la palabra "santo", aplicada al emperador bizantino: véase Tageno de Passau en *Monum. Germaniae*, SS., XVII, p. 510, líneas 51 ss.

[27] E. Eichmann, en el *Festschrift G. v. Hertling dargebracht*, p. 268, n. 3, cita algunos ejemplos; se podrían agregar muchos más. Bastará con remitir a los índices de los *Capitularia regum Francorum* y de los *Concilia* en las ediciones de los *Monumenta Germ.*; *cf.* también Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus christianis*, c. 9, ed. S. Hellmann (*Quellen und Unters. zur latein. Philologie des Mittelalters*, 1, 1), p. 47; Paschase Radbert, *Epitaphium Arsenii*, I, II, c. 9 y 16, d. Duemmler (*Kgl. Preussische Akademie, Phil.-hist. Klasse, Abhandl*, 1900, II), pp. 71, 85.

[28] *De ordine palatii*, c. XXXIV, ed. Prou (*Bibl. Ec. Hautes Études*, fasc. 58), p. 90: "in sacris ejus obtutibus". Es sabido que este tratado de Hincmaro no es más que la actualización de una obra anterior compuesta por Adalardo de Corbie y que se ha perdido. La expresión que acabo de recoger se adecuaría mejor a las ideas de Adalardo que a las de Hincmaro; quizás éste la recogió en la *fuente misma*.

[29] Se le encuentra en uso en Alemania en tiempos de los emperadores sajones: Waitz, *Verfassungsgeschichte*, 2ª ed., VI, p. 155, n. 5; y por supuesto alcanzó una boga nueva con los Hohenstaufen; *cf.* Max Pomtow, *Ueber den Einfluss der altrömischen Vorstellungen vom Staat auf die Politik Kaiser Friedrichs I*, Halle, 1885, especialmente pp. 39, 61. Véase *infra*, pp. 444-445.

Ya en Roma se le había despojado de su valor original: estas fórmulas piadosas se habían convertido más bien en términos de simple cortesía. Entre los escritores del siglo IX sólo traducen una familiaridad puramente verbal con los textos latinos. O bien, aun cuando a estas palabras de apariencia antigua los contemporáneos de los primeros emperadores francos les adjudicasen su estricto sentido, ellos no pensaban en el viejo culto caduco, que en otro tiempo se había expresado en esos términos, sino en un ceremonial reciente y auténticamente cristiano. Los soberanos de Occidente se habían vuelto oficialmente sagrados, gracias a una institución nueva: la consagración eclesiástica del advenimiento, y más particularmente su rito fundamental, la unción. La unción apareció, como veremos, en los reinos bárbaros de los siglos VII y VIII. En cambio, en Bizancio se introdujo mucho más tarde y por evidente imitación de las costumbres extranjeras. En tiempo de Carlomagno, las gentes bizantinas se burlaban de este gesto que no comprendían; y relataban, presumiblemente mofándose, que el papa había ungido al emperador franco "de la cabeza a los pies".[30] Los historiadores se han preguntado a veces de dónde proviene esta diferencia entre las pompas monárquicas de Occidente y de Oriente. La razón me parece clara: la religión imperial, siempre muy presente en la Roma del este, hizo inútil el rito nuevo.

En suma, en los reinos surgidos de las invasiones, una multitud de recuerdos de origen diverso, germánico o romano-oriental, mantenía en torno a la realeza una atmósfera de veneración casi religiosa; pero ninguna institución regular dio sustentación a este vago sentimiento. Y en definitiva fue la Biblia la que proporcionó el medio de reintegrar a la legalidad cristiana la realeza sagrada de las viejas épocas, ya que ella aportó comparaciones útiles. Así, en el capítulo XIV del Génesis, se lee cómo Abraham recibió el pan y el vino de manos de Melquisedec, que era a la vez rey de Salem y sacrificador del Dios poderoso;[31] episodio misterioso que aún hoy los exégetas

[30] Véase *infra*, p. 568. Para la controversia relativa a la introducción de la unción en Bizancio, véase *infra*, p. 578.

[31] *Gen.*, XIV, 18; *cf. Salm.*, CIX, 4. El papel simbólico de Melquisedec quedó abundantemente aclarado en la *Epístola a los hebreos*.

tienen dificultad en explicar. Los primeros comentaristas trataron de sortear el obstáculo atribuyéndole un sentido simbólico. Melquisedec sería una representación de Cristo, y por esta razón se lo ve representado en tantas catedrales. Pero esta figura enigmática también debía tentar a los apologistas de la realeza. Este rey-sacerdote hacía remontar a un pasado prestigioso el ideal de los que reconocían en los reyes un carácter sobrehumano. En épocas de la gran controversia entre el Sacerdocio y el Imperio, en los siglos XI y XII, Melquisedec —*san* Melquisedec, como dice el sacramentario carolingio de san Amand—[32] se puso de moda. Y se solía invocar su ejemplo en la época merovingia. Fortunato decía de Childeberto: "Nuestro Melquisedec [al que se le denomina] con justicia rey y sacerdote, laico, ha consumado la obra de la religión".[33]

Pero el Antiguo Testamento no era sólo una fuente de símbolos: también suministraba el modelo de una institución muy concreta. En el viejo mundo oriental, los reyes eran considerados, por supuesto, personajes sagrados. Su carácter sobrenatural quedaba señalado en muchos pueblos por una ceremonia de sentido muy claro: en ocasión de su advenimiento eran ungidos en ciertas partes de su cuerpo con un óleo santificado previamente. Las tabletas de Tel-el-Amarma nos han conservado una carta que un dinasta de Siria, Adú-Nirari, dirigió al faraón Amenofis IV hacia el año 1500 a. C., para recordarle el día en que "Manahbiria, rey de Egipto, tu abuelo, hizo rey a Taku, mi abuelo, en Nouhassché, y esparció el óleo sobre su cabeza".

El día en que se reconstruya la recopilación que hoy nos falta de los documentos sobre la conmemoración de nuestros reyes podrá

[32] *Mémoires de l'Acad. des Inscriptions*, XXXII, 1, p. 361.

[33] II, 10: "Melchisedek noster, merito rex atque sacerdos, Complevit laicus religionis opus". Sobre el papel iconográfico de Melquisedec en los primeros tiempos de la Edad Media, puede verse un artículo de F. Kern, *Der Rex und Sacerdos in biblischer Darstellung*; *Forschungen und Versuche zur Gesch. des Mittelalters und der Neuzeit, Festschrift Dietrich Schäfer... dargebracht*, Jena, 1915. La palabra "sacerdos" aplicada a un soberano laico recuerda ciertas fórmulas de adulación oficial de las que se encuentran rastros en el siglo V en Bizancio y a las que no dejaba de recurrir la propia cancillería pontificia, en la misma época, cuando se dirigía al emperador. *Cf. infra*, p. 176, n. 3, y sobre todo p. 320. Pero entre los versos de Fortunato y el lenguaje que solía usarse más de cien años antes, respecto de Teodosio II, Marciano o León I, no hay otro lazo que los hábitos mentales corrientes implantados en las personas luego de siglos de religión imperial.

figurar al frente de la obra la transcripción de este venerable fragmento de arcilla, pues la unción real nos ha venido de estas antiguas civilizaciones sirias o cananeas a través de la lectura de la Biblia, que las hizo tan extrañamente familiares a los cristianos de los siglos VII y VIII. La practicaban, entre otros, los hijos de Israel. Pero entre ellos, como probablemente en pueblos vecinos, la unción no era exclusiva de los reyes: tenía un lugar de primer orden en todo el ceremonial hebraico; constituía el procedimiento normal para trasladar a un hombre o a un objeto de la categoría del profano a la categoría del sagrado.[34] Con este alcance de aplicación general, los cristianos la tomaron de la Antigua Ley, y ella desempeñó un papel importante en el ritual del culto nuevo, sobre todo en Occidente y más particularmente en los países de rito galicano: España, Galia, Gran Bretaña, Italia del norte. En ellos sirvió especialmente para la confirmación de los catecúmenos y para la ordenación de sacerdotes y obispos.[35] Y debe pensarse que resultó muy natural que se afincara en los espíritus la idea de retomar, en su integridad, las viejas costumbres israelitas, es decir, de pasar de la unción catecuménica o sacerdotal a la unción real. El ejemplo de David y de Salomón permitía restituirles a los reyes, ahora cristianamente, su carácter sagrado.[36]

[34] Texto de la carta de Adú-Nirari, J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, Leipzig, 1915, I, núm. 51; *cf.* II, p. 1103, y también p. 1073. Sobre la unción en el culto hebraico, que se puede ver entre otros a T. K. Cheyne y a J. Sutherland Black, *Encyclopaedia Biblica*, en la palabra "Anointing". La carta de Adú-Nirari nos lleva a preguntarnos con toda naturalidad si la unción real era practicada en el antiguo Egipto. Mi colega Montet me ha escrito a este respecto lo que sigue: "En Egypte, dans toutes les cérémonies, on commence par laver le héros de la fête, dieu, roi, ou défunt; puis on l'oint avec une huile parfumée... Après commence la cérémonie proprement dite. A la fête du couronnement les choses ne se passent pas autrement: d'abord les purifications et onctions; puis on remet à l'héritier du trône ses insignes. Ce n'est donc pas l'onction qui transforme cet héritier, ce candidat royal, en un Pharaon, maître des Deux Terres". La tableta de Tell el Amarna parece hacer alusión a un rito en el que la unción desempeñaba un papel más importante; era sin duda un rito sirio, al que quizás recurriría el faraón consagrador.

[35] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5ª ed., 1920; *cf. Liber Pontificalis*, II, en 4°, 1892, p. 38, n. 35. Sobre el carácter de la unción que se daba a los catecúmenos en el rito galicano —la unción que Clodoveo recibió en Reims—, se entabló una controversia entre liturgistas, o más bien entre teólogos, que no nos interesa aquí; véanse los artículos de dom de Puniet y del padre Galtler, *Révue des questions historiques*, t. 72 (1903), y *Rev. d'histoire ecclésiastique*, XIII (1912).

[36] Para todo lo que se refiere a los comienzos de la unción real, véanse referencias y discusiones *infra*, apéndice III, p. 563.

La nueva institución cristalizó en primer lugar en el reino visigótico de España, donde, después de la desaparición del arrianismo, la Iglesia y la dinastía vivían en una unión particularmente íntima. Apareció allí en el siglo VII y después surgió en el Estado franco.

Los merovingios no habían sido ungidos jamás como reyes. Casi no vale la pena recordar que, como los demás, no lo fue Clodoveo: la única unción que recibió fue la que el rito galicano le imponía a los catecúmenos. La leyenda, como tendremos ocasión de verlo, sólo tardíamente hizo de la ceremonia realizada en Reims por San Remigio la primera consagración real, la que, en rigor, sólo fue un simple bautismo. Pero cuando en el año 751 Pipino dio el paso que su padre Carlos Martel no se había atrevido a dar y se decidió a desembarazarse de los últimos descendientes de Clodoveo y adoptar para sí mismo, junto con el poder, los honores reales, sintió la necesidad de decorar su usurpación con una especie de prestigio religioso.

Sin duda, los antiguos reyes jamás dejaron de ser considerados por sus súbditos personajes muy superiores al resto de los demás; pero la vaga aureola mística que los envolvía la debieron únicamente al imperio ejercido sobre la conciencia colectiva por las oscuras reminiscencias que databan de los tiempos paganos. La nueva dinastía, en cambio, linaje auténticamente santo, iba a obtener su consagración de un acto preciso, justificado por la Biblia, plenamente cristiano. Los teólogos en la Galia estaban preparados para aceptar esta resurrección de una práctica judía, pues la tendencia entre ellos era por entonces favorable al Antiguo Testamento, ya que, como consecuencia en parte de influencias irlandesas, las leyes mosaicas habían penetrado en la disciplina eclesiástica.[37] De ese modo, Pipino

[37] *Cf.* P. Fournier, *Le Liber ex lege Moysi et les tendances bibliques du droit canonique irlandais; Revue celtique*, XXX (1909), pp. 231 ss. Cabe observar que la comparación del rey con David y Salomón es un lugar común de todos los rituales de consagración. Los papas, por su parte, la usaban corrientemente en su correspondencia con los soberanos francos; véanse algunos ejemplos recogidos en *Epistolae aevi carolini (Monum. Germ.)*, III, p. 505, n. 2. *Cf.* también E. Eichmann en *Festschrift G. von Hertling dargebracht*, p. 268, n. 10. Entre sus más próximos, a Carlomagno se le daba el sobrenombre de David. Se debe relacionar la historia de la unción real con la del diezmo; esta institución fue tomada también del código mosaico. Por mucho tiempo siguió siendo una simple obligación religiosa, sancionada únicamente con penas eclesiásticas. Pipino le dio fuerza de ley.

fue el primero de los reyes de Francia que recibió la unción de manos de los sacerdotes, a la manera de los jefes hebreos. "Es manifiesto —proclama orgullosamente en uno de sus diplomas— que mediante la unción, la divina Providencia nos ha elevado al trono."[38] Sus sucesores no dejaron de seguir su ejemplo. Hacia fines del siglo VIII se implantó el mismo rito también en Inglaterra, posiblemente como imitación del que acababa de instaurarse en el país franco. Y poco después se generalizó en casi toda la Europa occidental.

Al mismo tiempo, un segundo rito de origen diferente vino a unirse al primero. El 25 de diciembre del año 800, en la basílica de San Pedro, el papa León III colocó sobre la cabeza de Carlomagno una "corona", proclamándolo emperador. Sin duda, esa corona era un círculo de oro, semejante al que, ciñendo la frente de los soberanos bizantinos, sustituyó después de varios siglos a la diadema, que era una banda de género adornada de perlas y piedras preciosas, que usaron en otro tiempo Constantino y sus sucesores inmediatos. La corona y la diadema —que los emperadores tomaron de las monarquías orientales (la diadema, casi seguramente, de la monarquía persa)— tuvieron en su origen una virtud religiosa; pero a los ojos de un cristiano de la época de Carlomagno, la corona no tenía otro carácter sagrado que el que le conferían las manos de quien se la ceñía al príncipe —en Bizancio, las del patriarca y en Roma las del papa—, así como el ritual eclesiástico de que se rodeaba entonces el prelado.

Una vez ungido rey, Carlomagno no volvió a serlo como emperador. Por primera vez en 816, en Reims, su hijo Luis el Piadoso recibió del papa Esteban IV, como título imperial, la marca del óleo santo junto con la corona. Desde entonces, los dos gestos rituales pasaron a ser inseparables. Para consagrar a un emperador era preciso cumplir ambos, y luego lo fue también para consagrar a un rey. Desde la época de Carlos el Calvo en Francia y desde el siglo IX en Inglaterra, el rey fue, sucesivamente, ungido y coronado. En torno a los dos ritos fundamentales se desarrolló rápidamente en todos los

[38] *Monum. Germaniae, Diplomata Karolina*, I, núm. 16, p. 22: "divina nobis providentia in solium regni unxisse manifestum est".

países un amplio ceremonial. Muy pronto se multiplicaron las insignias reales conferidas al nuevo soberano. Ya con Carlos el Calvo apareció el cetro junto a la corona; y lo mismo se ve en los más antiguos textos litúrgicos ingleses. Estos emblemas, en su mayoría, eran antiguos; la innovación consistió en darles un papel en las pompas religiosas del advenimiento. En suma, la solemnidad reunió siempre los dos aspectos: por un lado, la entrega de las insignias, entre las cuales la corona siguió siendo la principal; y por el otro, la unción, que se mantuvo, hasta el final, como el acto santificado por excelencia. De ese modo nació la consagración.[39]

Los reyes se convirtieron, pues, según la expresión bíblica, en "Cristos del Señor", protegidos contra las acciones de los malvados por el precepto divino, pues Dios mismo dijo: "*Nolite tangere Christum meun*" ["no toquéis a mi Cristo, a mi ungido"]. En 787, el Concilio de Chelsea —en cuyo transcurso, según toda probabilidad, tuvo lugar la primera unción real que se haya visto en Inglaterra— recordó este mandato.[40] En virtud de él, los enemigos de la realeza pasaban a transformarse en sacrílegos; protección bastante ilusoria, sin duda, a juzgar por los hechos históricos, llenos de violencia, que ocurrieron en estas épocas tumultuosas.[41] Quién sabe, sin embargo, si los príncipes no le atribuirían más valor que el que hoy le adjudicamos, y si el deseo de poder beneficiarse con estas palabras del Libro Sagrado no llevó a más de uno de ellos a buscar la consagración ofrecida por la Iglesia.

El óleo santo elevaba a los soberanos muy por encima del común, pues sólo compartían tal privilegio con los curas y los obispos. Pero también estaba el reverso de la medalla. En el curso de la ceremonia, el oficiante que confería la unción parecía por un momento superior al monarca, que devotamente la recibía. Se podía pensar, pues, que se necesitaba a un sacerdote para que hubiera rey: signo

[39] *Cf. infra*, apéndice III, p. 563.

[40] *Infra*, pp. 570-571.

[41] Cabe observar que en Francia, a pesar de los conflictos dinásticos de los siglos IX y X, el único rey que murió de muerte violenta —y además en el campo de batalla— fue un usurpador notorio, Roberto I. Entre los anglosajones, Eduardo II fue asesinado en 978 o 979, pero se hizo de él un santo: san Eduardo el Mártir.

evidente de la preeminencia de lo espiritual sobre lo temporal. Muy poco tiempo después de Carlomagno, tales ideas eran ya sostenidas por algunos prelados. Por ejemplo, Hincmaro de Reims. Nadie le adjudicó mayor valor a la consagración real. Esta ceremonia tenía tras de sí sólo un corto pasado. Hincmaro —como tendremos ocasión de verlo más adelante— supo encontrarle un antecedente milagroso e ilustre, adaptando, si no inventando, al menos una leyenda de una manera ingeniosa. ¿Por qué este hombre, capaz entre todos de los más vastos designios, demostró tal interés en estos gestos litúrgicos? Para entender las razones de su actitud, basta con relacionar dos pasajes de sus obras: "Vos debéis la dignidad real —le escribía en 868 a Carlos el Calvo— a la unción, acto episcopal y espiritual, y a la bendición, mucho más que a vuestro poder terrenal". Por lo tanto, sin la consagración no habría verdadero rey, cualesquiera que fueran, por otra parte, sus títulos "terrenales" al trono; y ya era ése el pensamiento aceptado en ciertos medios eclesiásticos, menos de cien años después de la primera unción franca. Por otro lado, decía Hincmaro en las actas del Concilio de Sainte-Macre, redactadas por él, quien además presidió la asamblea: "La dignidad de los pontífices es superior a la de los reyes, pues los soberanos son consagrados reyes por los pontífices, mientras que los pontífices no pueden ser consagrados por los reyes".[42] En verdad, no se podría ser más claro.

Quizás fue el temor a una interpretación de esta clase lo que impulsó un siglo después al rey de Alemania, Enrique I, a rechazar la unción y la corona que le proponía el arzobispo de Maguncia —caso único entre los monarcas de su tiempo y de su linaje—, y a reinar

[42] *Quaterniones*, Migne, *P. L.*, t. 125, col. 1040: "Quia enim — post illam unctionem qua cum caeteris fidelibus meruistis hoc consequi quod beatus apostolus Petrus dicit 'Vos genus electum, regale sacerdotium', — episcopali et spirituali unctione ac benedictione regiam dignitatem potius quam terrena potestate consecuti estis". Concilio de Sainte Macre, Mansi, XVII, 538: "Et tanto est dignitas pontificum major quam regum, quia reges in culmen regium sacrantur a pontificibus, pontifices autem a regibus consecrari non possunt". *Cf.* en el mismo sentido una bula de Juan VIII, dirigida en 879 al arzobispo de Milán, *Monum. German, Epist.*, VII, I, núm. 163, p. 133, l. 32. La importancia que Hincmaro le atribuyó a la consagración se traduce especialmente en el *Libellus proclamationis adversus Wenilonem*, redactado en nombre de Carlos el Calvo, pero cuyo verdadero autor fue sin duda el arzobispo de Reims: *Capitularia*, ed. Boretius, II, p. 450, c. 3.

"sin la bendición de los pontífices",[43] como se le reprochó por boca del apóstol san Pedro, autor de una vida de santo. El nuevo rito era, pues, un arma de doble filo.

Sin embargo, fue tan sólo algunas centenas de años más tarde, al iniciarse la gran querella gregoriana, cuando pudo apreciarse realmente ese riesgo. Durante los dos o tres primeros siglos, la consagración contribuyó a confirmar en el espíritu de los pueblos —con excepción de algunos teóricos eclesiásticos— la noción del carácter sagrado de los reyes. Digamos mejor: de su carácter más que semisacerdotal. Esto no significa, por supuesto, que ciertos espíritus penetrantes no hayan previsto los peligros que semejante confusión entre una dignidad fundamentalmente temporal y la del sacerdocio podría acarrear para la Iglesia y hasta para el cristianismo. También aquí volvemos a encontrar a Hincmaro, quien nunca dejó de repetir que ningún hombre, desde el advenimiento de Cristo, podía ser a la vez sacerdote y rey.[44] Pero esa misma insistencia suya nos prueba cuán extendida se encontraba la idea en su momento. Y la antigua liturgia de la consagración nos demuestra, con más elocuencia que cualquier documento, cómo llegó a convertirse en doctrina oficial.

En efecto, hojeemos esos antiguos textos. Comprobaremos sin ninguna dificultad que se procuró reunir en ellos todo lo que pudiera favorecer la confusión entre los dos ritos casi semejantes, que daban acceso, uno al sacerdocio, el otro a la realeza. Y fue la Antigua Ley la que, en general, proporcionó las fórmulas necesarias: "Que tus manos sean ungidas con el óleo santificado que ungió a los reyes y a los *profetas*", dice un ritual muy antiguo, contemporáneo de los primeros tiempos de la dinastía carolingia. Una oración, sin duda más

[43] Conviene no olvidar que en Francia oriental, o Alemania, la tradición en esta época parece haber impuesto la consagración con menos fuerza que en Francia propiamente dicha. Sin embargo, el predecesor inmediato de Enrique I, Conrado, fue consagrado con seguridad; y sus descendientes y sucesores debieron serlo todos. Sobre el rechazo de Enrique I, véanse referencias y discusión *infra*, apéndice III, p. 563.

[44] *Cf.* Lilienfein, *Die Anschauungen vom Staat und Kirche*, pp. 96, 109, 146. La misma idea había sido expresada ya con vigor —a propósito de las pretensiones de los emperadores bizantinos— por el papa Gelasio I en un pasaje de *De anathematis vinculo*, citado con frecuencia en el transcurso de las grandes polémicas de los siglos XI y XII: Migne, *P. L.*, t. 59, cols. 108-109. *Cf.* también, en la propia época de Hincmaro, Nicolás I: Mansi, *Concilia*, XV, p. 214.

reciente, desarrolla y precisa el mismo pensamiento. No sabemos cuándo fue compuesta; apareció por primera vez en la historia con motivo de la coronación de Carlos el Calvo como rey de Lorena. Por una curiosa coincidencia, fue Hincmaro en persona quien ese día efectuó el gesto de la consagración. Y una tradición ya establecida le impuso sin duda el empleo de las siguientes palabras: "Que Dios te corone con la corona de gloria... y te haga rey mediante la unción otorgada con el óleo de la gracia del Espíritu Santo; con este óleo con el cual Él unge a los sacerdotes, a los reyes, a los profetas y a los mártires". Y decía el viejo ceremonial anglosajón:

> ¡Oh, Dios!... Tú, que por la unción con el óleo consagraste sacerdote a Aarón, tu servidor, y que más tarde, aplicando ese mismo ungüento, estatuiste para reinar sobre el pueblo israelita a los sacerdotes y a los reyes y a los profetas... te rogamos, Padre todopoderoso, que condesciendas en santificar con tu bendición por medio de este unto, tomado a una de tus criaturas, a este tu esclavo... y le permitas imitar diligentemente los ejemplos de Aarón en el servicio de Dios.[45]

[45] Todavía nos falta, para todos los países, un inventario realmente crítico de los *ordines* de la consagración. Aquí tuve que limitarme a indicaciones rápidas, por cierto muy incompletas, pero en definitiva suficientes para el objeto que me había propuesto. El antiguo ritual galicano publicado por dom Germain Morin, *Rev. bénédictine*, XXIX (1912), p. 188, da la bendición: "Unguantur manus istae de oleo sanctificato unde uncti fuerant reges et profetae". La oración "Coronet te Dominus corona gloriae... et ungat te in regis regimine oleo gratiae spiritus sancti sui, unde unxit sacerdotes, reges, prophetas et martyres", fue empleada para Carlos el Calvo (*Capitularia regum Francorum*, ed. Boretius, II, p. 457) y Luis el Tartamudo (*ibid.*, p. 461). Se la vuelve a encontrar en un pontifical de Reims: G. Waitz, *Die Formeln der deutschen Königs— und der römischen Kaiser—Krönung; Abh. der Gesellsch. der Wissensch. Göttingen*, XVIII (1873), p. 80. Quizás tuvo su origen en una *Benedictio olei* dada por el *Sacramentaire Gélasien* (por supuesto que sin aplicación a la unción real), ed. H. A. Wilson, Oxford, 1874, p. 70. La oración anglosajona "Deus... qui... iterumque Aaron famulum tuum per unctionem olei sacerdotem sanxisti et postea per hujus unguenti infusionem ad regendum populum Israheleticum sacerdotes ac reges et prophetas perfacisti...; ita quaesumus, Omnipotens Pater, ut per hujus creaturae pinguedinem hunc servum tuum sanctificare tua benedictione digneris, eumque... et exempla Aaron in Dei servitio diligenter imitari... facias": en el *Pontifical* de Egbert, ed. de la *Surtees Society*, XXVII (1853), p. 101; el *Bénédictional* de Roberto de Jumièges, ed. H. A. Wilson, *Bradshaw Society*, XXIV (1903), p. 143; el *Missel* de Léofric, ed. F. E. Warren, en 4°, Oxford, 1883, p. 230; con algunas diferencias en el ordo llamado de Etelredo, ed. J. Wickham Legg, *Three Coronation Orders*. *Bradshaw Soc.*, XIX (1900), p. 56. En las dos últimas recopilaciones, esta oración va precedida de otra que recuerda mucho a la oración carolingia, empleada para Carlos el Calvo y Luis el Tartamudo; quizás habría que elegir entre las dos. El poeta de *Gesta Be-*

Como se ve, no era sólo la imagen de los reyes de los judíos, sino también la de los sacerdotes y los profetas y la gran sombra de Aarón, fundador del sacerdocio hebraico, lo que se invocaba, como fueron sus antepasados, ante los soberanos ingleses y francos en el día de su consagración. ¿Cómo sorprenderse, entonces, de que un poeta de la época, al celebrar la consagración de un emperador —aunque fuera un pobre emperador, Bérenger de Frioul, ¿pero qué importa esto?— se haya atrevido a decir de su héroe, cuando lo representa en el momento de avanzar hacia la iglesia donde tendrá lugar la ceremonia: "pronto será sacerdote", *mox quipe sacerdos ipse futurus erat*?[46]

Pero no siempre los jefes del clero hablaron el lenguaje de Hincmaro. En el momento en que éste planteaba con tanta nitidez la incompatibilidad bajo la Nueva Ley de las dignidades reales y presbiterales, la debilidad creciente de la dinastía invitaba a los prelados a aspirar al papel de mentores de los reyes. Este tono no hubiera sido concebible en los mejores días del Estado carolingio.

En 794, los obispos de Italia del norte presentes en el sínodo de Francfort publicaron una defensa de la doctrina ortodoxa contra los adopcionistas españoles; y esta declaración teológica se cerraba con un llamamiento al soberano como protector de la fe. En ese texto vemos llamar a Carlomagno no sólo "señor y padre" y "prudentísimo gobernador de todos los cristianos", sino también, literalmente, "rey y sacerdote".[47] Y algunos años antes, el papa Esteban III, cuando quiso halagar a Carlos y a Carlomán, de los que tenía necesidad, no vaciló en tomar de la primera epístola de Pedro una expresión que

---

rengarii, parafraseando la liturgia de la consagración, menciona que el óleo santo servía a los hebreos para ungir a los reyes y a los profetas (IV, v. 180: *Monum. German.*, *Poetae Latini*, IV, I, p. 401).

[46] *Gesta Berengarii*, IV, pp. 133-134 (*Monum. German.*, *Poetae Latini*, IV, I, p. 399).

[47] El *libellus* fue redactado por Paulin d'Aquilée, *Monum. German.*, *Concilia*, II, I, p. 142: "Indulgeat miseratus captivis, subveniat oppressis, dissolvat fasciculos deprimentes, sit consolatio viduarum, miserorum refrigerium, sit dominus et pater, sit rex et sacerdos, sit omnium Christianorum moderantissimus gubernator..." Debe observarse que, por una especie de contradicción que no es rara en esta materia, los obispos, en la frase anterior, oponen al combate librado por el rey contra enemigos *visibles* de la Iglesia la lucha de los obispos contra sus enemigos *invisibles*, lo que lleva a oponer muy claramente lo temporal y lo espiritual. *Cf. infra*, p. 274.

el apóstol aplicaba a los elegidos, modificándole un tanto su sentido original para honrar a la dinastía franca: "Vos sois el linaje santo, real y sacerdotal".[48] A pesar de cuanto pudieron alegar más tarde todos los Hincmaros del mundo, tales expresiones no se olvidaron jamás.

Así, las monarquías de la Europa occidental, herederas de un largo pasado de veneración, estaban marcadas definitivamente con el sello divino. Y lo siguieron estando siempre. La Francia capeta o la Inglaterra normanda, al igual que la Alemania de los emperadores sajones o salianos, no renegaron nunca de la tradición carolingia en este aspecto. Por el contrario: en el siglo XI hubo toda una tendencia que pugnó por aproximar la dignidad real a la sacerdotal de una manera más nítida aún de lo que había sido hasta entonces. Estos esfuerzos, de los que algo diremos más adelante, no nos importan en este momento. Nos basta con saber que, independientemente de toda asimilación precisa con el sacerdocio, a los reyes se les siguió considerando sagrados en los dos países que nos interesan en este estudio. Y los textos nos lo demuestran sin equívoco posible. Hemos conservado algunas cartas dirigidas a Roberto el Piadoso por uno de los más respetables prelados de su época, el obispo de Chartres, Fulberto; y en ellas el obispo no teme dar al rey los títulos de "santo padre" y de "santidad", las mismas expresiones que hoy los católicos le reservan al jefe supremo de su Iglesia.[49] Ya vimos antes cómo Pedro de Blois hacía provenir de la unción la "santidad" de los reyes. Y no cabe duda de que la mayoría de sus contemporáneos pensaban como él.

[48] Jaffé-Wattenbach, 2381; texto original, *Prima Petri*, II, 9. La cita se encuentra en Hincmaro, *Quaterniones* (pasaje ya reproducido, p. 141, n. 42), pero aplicada a todos los fieles con los que el rey compartía su primera unción (la unción bautismal). De ese modo Hincmaro, no hay duda de que muy conscientemente, le restituye a la frase bíblica su sentido primitivo, para la instrucción de Carlos el Calvo.

[49] *Histor. de France*, X, carta XL, p. 464 E; LXII, p. 474. B. Fulbert (I, LV, p. 470 E, y LVIII, p. 472 C) llama también "sagradas" a las cartas reales, según una antigua usanza imperial romana, actualizada en la época carolingia (por ejemplo: Loup de Ferrières, *Monum. Germ.*, *Epist.*, VI, I, núm. 18, p. 25). Más tarde Eudes de Deuil (*De Ludovici Francorum Regis profectione in Orientem*, Migne, *P. L.*, t. 185, I, 13 y II, 19) parece reservar esta frase a las cartas imperiales (se trata del emperador bizantino).

Pero Pedro de Blois iba todavía más lejos: mi señor, decía, palabras más o menos, es un personaje sagrado; por lo tanto, él puede curar a los enfermos. Deducción singular, pero vamos a ver que en ella no podía concebir nada de sorprendente un espíritu normal del siglo XII.

2. EL PODER DE CURACIÓN DEL CONSAGRADO

Los hombres de la Edad Media, o cuando menos su inmensa mayoría, se formaban una imagen muy material, y hasta demasiado prosaica, de las cosas de la religión. ¿Y cómo podía ser de otra manera? El mundo maravilloso al que los ritos cristianos los transportaban no estaba separado a sus ojos por un abismo infranqueable del mundo en que vivían. Los dos universos se interpenetraban. ¿Cómo suponer que el gesto que operaba sobre el más allá no iba a extender su acción también aquí abajo? Por lo tanto, la idea de intervenciones de esta clase no chocaba a nadie, pues nadie tenía una noción exacta de las leyes naturales. Los actos, los objetos o los individuos sagrados eran concebidos no sólo como receptáculo de fuerzas aptas para ejercerse más allá de la vida presente, sino también como fuentes de energía capaces de proporcionar ya en esta tierra una influencia inmediata. Por lo demás, se tenía una imagen muy concreta de esta fuerza, puesto que se llegaba a representarla a veces como dotada de peso. Así, según decía Gregorio de Tours, un paño colocado sobre el altar de un gran santo —como Pedro o Martín— se volvía por ello más pesado, siempre y cuando el santo hubiera querido manifestar de ese modo su poder.[50]

Los curas, encargados de los efluvios sagrados, estaban considerados por mucha gente como especies de magos, y como tales, tan venerados como execrados. En algunos lugares se persignaban al verlos pasar; encontrarlos se consideraba un mal presagio.[51] En el reino de Dinamarca, en el siglo XI, se les tenía por responsables de las

[50] *In gloria martyrum*, c. 27; *De virtutibus S. Martini*, I, c. 11.

[51] Jacques de Vitry, *Exempla ex sermonibus vulgaribus*, ed. Crane *(Folk-lore Society)*, Londres, 1890, p. 112, núm. CCLXVIII.

intemperies y de los contagios al mismo título que las brujas, y a veces se les perseguía como causantes de estos males en forma tan agresiva que Gregorio VII tuvo que protestar.[52] Pero no tenemos por qué trasladarnos tan al norte: es en Francia, y sin duda en el siglo XIII, donde encontramos esta instructiva anécdota: el predicador Jacques de Vitry, que nos la relata, la conoció —dice— "de fuente segura". Había una epidemia en un poblado. Para hacerla cesar, los campesinos no tuvieron mejor idea que sacrificar a su cura; y un día en que éste, con vestimenta sacerdotal, estaba enterrando a un muerto, lo arrojaron a la fosa junto con el cadáver.[53] Y después de todo, estas locuras —bajo formas más anodinas—, ¿no sobreviven todavía hoy?

Así, el poder que la opinión común le otorgaba a lo sagrado podía revestirse en ocasiones de un carácter temible y pernicioso; más corrientemente, sin duda, se le veía como bienhechor. Pero, ¿existe un bien mayor y más sensible que la salud? De ahí que fuera fácil atribuirle un poder de curación a todo lo que participara de una consagración cualquiera, aunque fuese en escasa medida.[54] La hostia, el vino de la comunión, el agua del bautismo, el agua en que el oficiante mojaba sus manos después de haber tocado las santas especies y hasta los dedos del sacerdote constituían verdaderos remedios. Todavía en nuestros días, en ciertas provincias francesas, el polvo barrido de la iglesia, el musgo que crece en sus paredes, poseen igua-

[52] Jaffé-Wattenbach, núm. 5164. Jaffé, *Monumenta Gregoriana* (Bibliotheca rerum germanicarum, II), p. 413: "Illud interea non praetereundum, sed magnopere apostolica interdictione prohibendum videtur, quod de gente vestra nobis innotuit: scilicet vos intemperiem temporum, corruptiones aeris, quascunque molestias corporum ad sacerdotum culpas transferre... Praeterea in mulieres, ob eandem causam simili immanitate babari ritus damnatas, quicquam impietatis faciendi vobis fas esse, nolite putare".

[53] Jacques de Vitry, *loc. cit.*

[54] Sobre las supersticiones médicas relativas a las cosas sagradas se encontrará una muy útil recopilación de hechos en las dos obras de Ad. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Friburgo, i.B., 1902, pp. 87, 107; y *Die Kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Friburgo, i.B., 1909, especialmente II, pp. 329, 503. *Cf.* también A. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube*, 2ª ed., Berlín, 1869, pp. 131 ss.; y para la eucaristía dom Chardon, *Histoire des sacrements*, libro I, sección III, cap. XV, en Migne, *Theologiae cursus completus*, XX, cols. 337 ss. Se creyó que la eucaristía y el agua bendita eran aptas para servir a fines mágicos dañinos, y con este carácter desempeñaron un papel considerable en las prácticas, reales o supuestas, de la brujería medieval. Véanse numerosas referencias en J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter* (*Histor. Bibliothek*, XII), 1900, pp. 242, 243, 245, 294, 299, 332, 387, 429, 433, 450.

les propiedades.[55] Este género de ideas lleva a veces a los espíritus groseros a extrañas aberraciones. Gregorio de Tours relató la historia de esos jefes bárbaros que, como sufrían de los pies, los bañaban en una patena.[56] El clero condenaba, por supuesto, semejantes excesos pero dejaba subsistir las prácticas que no consideraba atentatorias contra la majestad del culto. Por lo demás, las creencias populares escapaban en buena medida a su control. Entre todas las cosas de la Iglesia, los santos óleos, por ser el vehículo normal de las consagraciones, parecían particularmente fecundos en poderes. Los acusados los absorbían para hacer favorable a ellos la ordalía. Pero más que nada constituían un maravilloso recurso contra los males del cuerpo, al punto de que había que proteger los vasos que los guardaban de la indiscreción de los fieles.[57] En rigor, en estas épocas, el que decía "sagrado" decía "apto para curar".

Y ahora recordemos qué eran los reyes. Casi todo el mundo creía en su "santidad", como decía Pedro de Blois. Pero hay más. ¿De dónde les venía esa "santidad"? En su mayor parte, sin duda, y a los ojos del pueblo, de esa predestinación en la que las masas, guardianas de las ideas arcaicas, no habían dejado de creer jamás; pero también, desde los tiempos carolingios, y más precisa y cristianamente, de un rito religioso: la unción. En otros términos, de este óleo bendito que, por otra parte, les parecía a tantos enfermos el más eficaz de los remedios.

[55] P. Sébillot, *Le paganisme contemporain*, en 12, 1908, pp. 140, 143; A. Wuttke, *loc. cit.*, p. 135. *Cf.*, para el vino de la misa, Elard Hugo Meyer, *Deutsche Volkskunde*, 1898, p. 265.

[56] *In gloria martyrum*, c. 84. Se trata de un "conde" bretón y de un "duque" lombardo, a quienes se les habría ocurrido esta singular fantasía, independientemente uno del otro.

[57] Además de las obras antes citadas, n. 54, véanse Vacant y Mangenot, *Dictionaire de théologie catholique*, en la palabra "Chrême"; dom Chardon, *loc. cit.*, libro I, sección II, cap. II, col. 174; y para el uso del óleo santo en los maleficios, Hansen, *Zauberwahn*, pp. 128 (n. 3); 245, 271, 294, 332, 387. Cabe recordar que Luis XI moribundo se hizo transportar hasta Plessis-les-Tours la Santa Redoma de Reims y el bálsamo milagroso que se creía que la Virgen había enviado a san Martín, y se hizo ungir con los dos ungüentos, esperando recibir de ellos la santidad: Prosper Tarbé, *Louis XI et la sainte ampoulle*, Reims, 1842 (*Soc. des bibliophiles de Reims*), y M. Pasquier, *Bullet. histor. et philolog.*, 1903, pp. 455-458. La relación entre el poder de curación reivindicado por los reyes con el que se le atribuía corrientemente a la Santa Crisma, ya fue establecida por Leber, *Des cérémonies du sacre*, pp. 455 ss. Pero, por supuesto, la unción no era la única fuente de este poder, o de la idea que se hacían de él, puesto que todos los reyes ungidos no lo ejercieron; se pensaba que hacía falta además un poder hereditario: *cf. infra*, p. 308.

Así, los reyes se hallaban doblemente designados para el papel de bienhechores taumaturgos: primero, por su carácter sagrado visto en sí mismo; y más particularmente por la más visible y respetable de las fuentes de las que provenía en ellos este carácter. ¿Cómo no iba a vérselos tarde o temprano como capaces de impartir curaciones?

Sin embargo, no estuvieron preparados para curar de inmediato, tan pronto fue establecida la unción real, ni en los estados de Europa occidental ni en cualquier país. Las consideraciones generales que acabamos de exponer no bastan para explicar la aparición en Francia e Inglaterra del rito del tacto. Sólo nos muestran que los espíritus se hallaban preparados, unos para imaginar, otros para admitir tales prácticas. Para explicar su nacimiento en una fecha precisa y en un medio determinado hay que recurrir a hechos de otro orden que se pueden calificar de más fortuitos, ya que suponen, en un grado más alto, el juego de voluntades individuales.

3. LA POLÍTICA DINÁSTICA DE LOS PRIMEROS CAPETOS Y DE ENRIQUE I BEAUCLERC

El primer soberano francés al que se le atribuyó el poder de curar enfermedades fue Roberto el Piadoso. Ahora bien, Roberto era el segundo representante de una nueva dinastía. Recibió el título real y la unción en vida de su padre Hugo, en 987, es decir, en el mismo año de la usurpación. Los Capetos se afirmaron posteriormente; por eso nos cuesta imaginarnos hasta qué punto parecía frágil su poder en esos primeros años. Sabemos también que ese poder fue cuestionado. El prestigio de los carolingios era grande: desde el año 936 nadie se había atrevido a disputarles la corona. Para que cayeran, tuvieron que ocurrir un accidente de caza (donde Luis V encontró la muerte) y una intriga internacional. En 987, y aun más tarde, ¿quién podía estar seguro de que esta caída fuese definitiva? Sin duda, para muchos, el padre y el hijo asociados en el trono sólo eran reyes interinos, como escribió Gerbert en 989 o 990, o "inter-reyes" *(interre-*

ges).[58] Durante mucho tiempo hubo centros de oposición, en Sens y en diversos lugares del sur. A decir verdad, un golpe de manos feliz, el Domingo de Ramos de 991, que puso en poder de Hugo al pretendiente que descendía de Carlomagno, hizo inútiles todos los esfuerzos en que habrían podido complacerse los partidarios de una dinastía cuyo jefe estaba ahora prisionero y cuyos últimos retoños quedarían perdidos en el olvido. Pero este éxito inesperado no aseguraba el porvenir. La fidelidad que les siguieron profesando algunos legitimistas a sus antiguos señores quizás no habría constituido jamás para la familia de los Capetos un peligro extremadamente grave. La verdadera amenaza estaba en otra parte: en el golpe muy rudo que esos mismos acontecimientos de 987, a los que los nuevos reyes debían el trono, asestaron a la lealtad de los súbditos y sobre todo a la hereditariedad monárquica. Las decisiones de la asamblea de Senlis amenazaban con consagrar el triunfo del principio electivo. Por cierto que este principio no era nuevo. Al menos en la antigua Germania tuvo como correctivo, según vimos, la necesidad de escoger al rey siempre en la misma casta sagrada. ¿No empezaría ahora a operar sin obstáculos el derecho a la libre elección? El historiador Richer pone en boca del arzobispo Adalberón, arengando a los grandes en favor de Hugo Capeto, esta frase temible: "La realeza no se adquiere por derecho hereditario".[59] Y en una obra dedicada a los reyes Hugo y Roberto, Abbon escribió: "Conocemos tres clases de elección general: la del rey o el emperador, la del obispo y la del abate".[60] Esta última frase debe ser recordada como especialmente significativa: el clero, acostumbrado a considerar la elección como la única fuente

[58] *Lettres*, ed. J. Havet *(Collection pour l'étude... de l'histoire)*, núm. 164, p. 146. Sobre la oposición a los primeros Capetos, véase especialmente Paul Viollet, *La question de la légitimité à l'avènement de Hugues Capet*, *Mém. Académ. Inscriptions*, XXXIV, I (1892). No hace falta recordar que siempre hay que remitirse a los libros clásicos de M. F. Lot, *Les derniers Carolingiens*, 1891, y *Études sur le règne de Hugues Capet*, 1903, para todo lo que se refiera a los acontecimientos de 897 y los primeros tiempos de la dinastía capeta.

[59] IV, II: "Sed si de hoc agitur, nec regnum iure hereditario adquiritur, nec in regnum promovendus est, nisi quem non solum corporis nobilitas, sed et animi sapientia illustrat, fides munit, magnanimitas firmat".

[60] *Canones*, IV *(Histor. de France*, X, p. 628): "Tres namque electiones generales novimus, quarum una est Regis vel Imperatoris, altera Pontificis, tertia Abbatis".

canónica del poder episcopal o abacial, tendía a ver también en ella el origen más valedero del poder político supremo. Ahora bien: lo que una elección había hecho, otra podía deshacerlo, incluso sin aguardar la muerte del primer elegido, y despreciando las reivindicaciones de sus hijos. Ciertamente no se había olvidado lo que ocurrió durante los cincuenta años que siguieron a la deposición de Carlos el Gordo. Y para santificar al candidato triunfante, cualquiera que fuese su origen, se recurría siempre a la unción. En suma, la tarea más urgente que se imponía a los Capetos era la de reconstruir una legitimidad en su beneficio. Por poco que fueran conscientes de los peligros que los rodeaban y de los que no podían dejar de caer sobre su descendencia, debieron sentir la necesidad de realzar el esplendor de su nombre por alguna manifestación inédita. En condiciones casi semejantes, los carolingios habían recurrido a un rito bíblico: la unción real. La aparición del poder de curación con Roberto II, ¿no se explicaría por preocupaciones parecidas a las que en otro tiempo llevaron a Pipino a imitar a los príncipes hebreos? Afirmarlo sería presuntuoso; pero suponerlo tiene al menos fundamento.

Por supuesto, no todo debió ser cálculo. Roberto tenía un gran prestigio personal por su piedad religiosa. Probablemente por esto el milagro capeto comienza con él y no con su padre, Hugo. El carácter de santidad que se le confería al rey en cuanto hombre, junto con la santidad inherente a la dignidad real, condujo con toda naturalidad a sus súbditos a atribuirle virtudes taumatúrgicas. Cabe suponer que los primeros enfermos que, en fecha que siempre ignoraremos, solicitaron ser tocados por él actuaron de modo espontáneo. ¿Y quién puede saber, después de todo, si otros hechos análogos no se habrían producido ya, aisladamente, durante los reinados anteriores, como en otro tiempo con Gontrán? Pero cuando se ve tomar cuerpo a estas creencias, hasta entonces irresolutas, en un momento tan oportuno para una dinastía todavía mal consolidada, cuesta creer que no hubiera una segunda intención política, no ciertamente en su formación original, pero sí acaso —para decirlo así— en su cristalización. Por lo demás, nadie duda de que Roberto haya tenido fe, y con él sus consejeros, en la eficacia de las fuerzas maravillosas

que emanaban de su persona. La historia de los religiosos muestra abundantemente que, para explotar un milagro, no hace falta ser un escéptico. Es verosímil que en la corte se haya tratado de atraer a los enfermos y de difundir la fama de las curaciones realizadas; y, antes que nada, no debió de haber mucha preocupación por saber si el poder de curación era personal del soberano del momento o propio de la estirpe de los Capetos. De hecho, según se vio, los sucesores de Roberto no dejaron que cayera en desuso un don tan valioso; curaron como aquél y se especializaron rápidamente en una enfermedad determinada: las escrófulas.

Cabe preguntarse si cada uno de ellos, al reivindicar en su momento su parte del glorioso privilegio, no miraría más lejos que su estricto interés particular. Pero el hecho es que sus esfuerzos reunidos dotaron, acaso inconscientemente, a su dinastía entera de un carácter sobrenatural. Por otra parte, hasta el reinado de Enrique Beauclerc, instaurador como se sabe del rito inglés, es decir, hasta el año 1100 a más tardar, los reyes descendientes de Roberto II fueron los únicos en Europa que tocaron enfermos. Los otros "Cristos del Señor" no lo intentaban, lo que parece significar que la unción no bastaba para conferir ese maravilloso talento, y que para hacer a un rey verdaderamente santo, un verdadero rey, se requería otra cosa que una elección seguida de una consagración: todavía contaba la virtud ancestral. La persistencia de las pretensiones taumatúrgicas en la dinastía de los Capetos no creó por sí misma esta fe en la legitimidad familiar, que debía ser uno de los mayores apoyos de la realeza francesa. Muy por el contrario, sólo se aceptó la idea de este milagro patrimonial porque subsistía todavía en los corazones algo de las viejas nociones de antaño sobre las dinastías hereditariamente sagradas; pero no es posible dudar de que el espectáculo de las curaciones reales haya contribuido a fortificar ese sentimiento y a darle de alguna manera una nueva juventud. El segundo de los Capetos inauguró el prodigio. Para el mayor beneficio de la monarquía, sus descendientes hicieron de este prodigio la prerrogativa ya no sólo de un rey, sino de toda una dinastía.

Pasemos a Inglaterra. También aquí encontramos reyes médicos.

El eterno problema que se plantea a los historiadores al encontrarse con instituciones semejantes en dos estados vecinos se presenta ahora ante nosotros: ¿coincidencia o interacción? Y si nos inclinamos por esta última hipótesis, ¿de qué lado, en qué dinastía se deben buscar los modelos y en cuál los copistas? Pregunta que en otro tiempo fue quemante, pues el patriotismo estuvo por mucho tiempo interesado en su solución. Los primeros eruditos que en los siglos XVI y XII se preocuparon de ello no dejaron de extraer conclusiones que fuesen beneficiosas para Francia o para Inglaterra, según fueran franceses o ingleses. Hoy no tenemos dificultad en proceder con mayor serenidad. Por supuesto, las creencias colectivas que se hallan en el origen de los ritos de curación y explican su éxito, frutos de un estado político y religioso común a toda la Europa occidental, se habían extendido en forma espontánea tanto en Inglaterra como en Francia, e inversamente. Pero llegó un día en que ellas cristalizaron, en ambas orillas del Canal de la Mancha, en una institución precisa y regular: el "tacto" real; y fue en el nacimiento de esta institución donde pudo hacerse sentir la influencia de un país sobre el otro.

Examinemos las fechas. Enrique Beauclerc, el primero de su dinastía del que sabemos que tocó enfermos, comenzó a reinar en el año 1100; en ese momento, Roberto II, que parece haber sido el iniciador en Francia, había muerto hacía ya sesenta y nueve años. La prioridad francesa, pues, no puede ponerse en duda. Los Capetos no fueron plagiarios. ¿Pero fueron plagiados? Si el milagro real se hubiera desarrollado en Inglaterra con independencia de toda imitación extranjera, su evolución habría sido la misma que en Francia, según toda probabilidad: primero, aparición de un poder taumatúrgico aplicándose a todas las enfermedades indistintamente; después, por acción de azares que nos serán siempre desconocidos, especialización progresiva hacia una enfermedad determinada. Y no se entendería muy bien que la suerte también allí hubiera optado por las escrófulas. Claro que las escrófulas son particularmente propicias al milagro, puesto que, como se ha visto, producen fácilmente la ilusión de la curación. Pero hay otras afecciones que están en el mismo caso. Conocemos a varios santos especialistas en escrófulas; ¿pero

para cuántos otros males no se invoca la particular a tal o cual santo? Ahora bien, no se sabe que en Inglaterra los reyes hayan reivindicado jamás, incluso en el origen, un poder de curación de carácter indeterminado, y la enfermedad que desde el comienzo pretendieron poder curar fue precisamente la misma de la que se habían convertido en médicos antes que ellos, y como consecuencia de una evolución muy natural, sus vecinos de Francia. Enrique I, príncipe más que por mitad francés, no podía ignorar las curas realizadas por el Capeto, su señor feudal y su rival. Es seguro que envidiaría su prestigio; ¿cómo dudar de que quiso imitarlas?[61]

Pero no confiesa su imitación. Con una hábil jugada, pone su poder milagroso bajo la advocación de una gran figura nacional. El último de los representantes de esta dinastía anglosajona a la que trató de vincularse mediante su matrimonio, el soberano virtuoso que pronto se convertiría en el santo oficial de la monarquía, Eduardo el Confesor, fue su patrón y su garante. ¿Tuvo dificultades con la opinión religiosa de su país? En tiempos en que Roberto el Piadoso, en Francia, comenzó a tocar enfermos, no había surgido todavía la reforma gregoriana, tan poco afecta a las prerrogativas reales —y ya volveremos sobre este punto— y tan hostil a todo lo que pareciera usurpación de los privilegios sacerdotales. Pero cuando el rito de la curación atravesó la Mancha, esa reforma se encontraba en su plenitud; y sus ideas directrices aparecen expresadas, como ya vimos, en la frase despreciativa de Guillermo de Malmesbury cuando protestaba contra la "obra falsa" que habían emprendido los fieles de la realeza.

Pero no debemos medir por este estado de espíritu de Guillermo, el de todos los eclesiásticos ingleses. En la época en que Enrique I comenzó a ejercer su maravilloso talento, un clérigo perteneciente a la catedral de York escribía esos treinta y cinco tratados, quintaesen-

[61] Después de la Guerra de los Cien Años, como los reyes de Inglaterra utilizaban todavía en su titulatura oficial el título de rey de Francia, en Europa se convencieron de que sólo debido a esta pretensión se presentaban como curadores de escrófulas; véanse —entre otros—, a propósito de Jacobo I, la carta del enviado veneciano Scaramelli y el relato de viaje del duque Juan Ernesto de Sajonia Weimar, citadas más adelante, p. 428, n. 80. Los hechos que hemos mencionado con anterioridad hacen inútil discutir esta teoría.

cia de todo el pensamiento antigregoriano, donde se proclama la fe más absoluta e intransigente en los poderes de la unción real, en el carácter sacerdotal y casi divino de la realeza.[62] El propio Enrique I, al menos durante toda la primera parte de su reinado, estuvo en tirantez con los reformadores. Por eso puede pensarse que fueron allegados suyos los que redactaron una falsa bula papal que, desdeñando todos los nuevos principios, otorgaba a los reyes ingleses "el reconocimiento y la protección... de todas las iglesias de Inglaterra" y una especie de legado pontificio perpetuo.[63] No sería de extrañar que, sin duda en este momento, él hubiera implantado en sus estados la práctica taumatúrgica, que era como la exaltación suprema de la creencia en el poder sagrado de los reyes; ni tampoco extrañaría que esta práctica hubiera prosperado desde entonces en suelo favorable.

El rito de tocar, nacido en Francia hacia el año 1000, y en Inglaterra alrededor de un siglo más tarde, hizo su aparición de este modo en dinastías donde el derecho de primogenitura comenzaba a predominar, contrariamente al antiguo uso germánico. En los países musulmanes de las primeras épocas del Islam, la sangre real tenía fama de poder curar la rabia; pero la sangre del monarca reinante, el califa, no era la única que poseía esta virtud a los ojos del pueblo creyente: el mismo maravilloso poder se le atribuía a la sangre que corría por las venas de cualquier miembro de la familia dentro de la que debía elegirse el califa, de cualquier coraichita;[64] y ello porque todo el linaje real estaba considerado santo; además, los estados islámicos nunca reconocieron en materia política los privilegios de la primogenitura.

[62] Véase sobre todo el 4° tratado, *De consecratione pontificum et regum*, donde el ritual de la consagración aparece comentado: *Libelli de lite (Mon. Germ.)*, III, pp. 662 ss. Sobre el "Anónimo de York", *cf.* H. Boehmer, *Kirche und Staat in England und in der Normandie im XI. und XII. Jahrhundert*, Leipzig, 1899, pp. 177 ss. (extractos entonces inéditos, pp. 433 ss.).

[63] *Cf.* H. Boehmer, *loc. cit.*, pp. 287 ss.; mi introducción a Osbert de Clare, *Analecta Bollandiana*, 1923, p. 51.

[64] J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums (Skizzen und Vorarbeiten*, H. 3, Berlín, 1887), p. 142; *cf.* G. W. Freytag, *Arabum proverbia*, I, Bonn, 1838, p. 488; E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, I, 7, Leipzig, 1884, p. 2626, 2ª col. Esta superstición debe ser de origen preislámico. El mismo poder atribuido a la sangre de los Banou-Sinan aparece mencionado en una antigua poesía recogida en la *Hamasa*, traducción de G. W. Freytag, II, 2, en 4°, Bonn, 1847, p. 583.

En cambio, en Francia y en Inglaterra la curación de las escrófulas fue considerada siempre como una prerrogativa estrictamente reservada al soberano: los descendientes del rey, si no llegaban a ser reyes ellos mismos, no poseían este poder.[65] El carácter sagrado no se hacía extensivo a todo un linaje, como ocurría en la primitiva Germania: estaba concentrado definitivamente en una sola persona, el jefe de la rama mayor, único heredero legítimo de la corona; y únicamente él tenía el derecho de hacer milagros.

Hay dos tipos de explicaciones tradicionales para cualquier fenómeno religioso. Uno, que podríamos llamar volteriano, ve en el hecho estudiado, más que nada, la obra consciente de un pensamiento individual seguro de sí mismo. El otro, por el contrario, busca en ello la expresión de fuerzas sociales, profundas y oscuras. Yo lo llamaría romántico, pues uno de los grandes servicios que prestó el romanticismo fue el de acentuar vigorosamente la noción de espontaneidad en los asuntos humanos. Estos dos modos de interpretación sólo en apariencia son contradictorios. Para que una institución que se destina a servir objetivos precisos marcados por una voluntad individual pueda imponerse a todo un pueblo, es necesario que sea trans-

[65] Tal como destacaron con frecuencia los escritores del Antiguo Régimen, ellos veían en esta observación un excelente argumento contra la tesis naturalista según la cual el poder de curar era un atributo familiar, de alguna manera fisiológico, de la estirpe real (*cf. infra*, p. 512). Por ejemplo, Du Laurens, *De Mirabili*, p. 33. No ignoro, por supuesto, que en tiempos de Roberto II o de Enrique I de Inglaterra el principio de la primogenitura estaba lejos de ser universalmene reconocido, pero sí se encontraba sólidamente afirmado. En Francia se le había aplicado ya, a pesar de las tradiciones carolingias, desde el advenimiento de Lotario en 954. El estudio de cómo se introdujo esta idea nueva en el derecho monárquico jamás se efectuó seriamente, que yo sepa; pero éste no es el lugar para intentarlo. Bastará destacar a este respecto que la propia fuerza de las ideas monárquicas condujo a ciertos espíritus a considerar como digno del trono no al mayor, sino al hijo que hubiera nacido después de que su padre fuese proclamado rey, o consagrado como tal, no importa el orden que ocupara entre sus hermanos. Para ser realmente un niño real, según estos juristas, era preciso nacer no de un príncipe, sino de un rey. Esta concepción no llegó a tener nunca fuerza de ley, pero sirvió de pretexto para la rebelión de Enrique de Sajonia contra su hermano Otón I (*cf.* Boehmer-Ottenthal, *Regesten des Kaiserreichs unter den Herrschern aus dem sächsischen Hause*, pp. 31, 33); sus resonancias aparecen en diversos textos; por ejemplo, Eadmer, *Vita s. Dunstani* (*Memorials of St. Dunstan*, ed. Stubbs, *Rolls Series*, p. 214, c. 35); Mathieu Paris, *Historia Anglorum*, ed. Madden, *R. S.*, I, p. 353; y *Chronica majora*, ed. Luard, *R. S.*, IV, p. 546.

portada por la corriente profunda de la conciencia colectiva; y acaso, recíprocamente, para que una creencia un poco vaga pueda concretarse en un rito regular, no es indiferente que algunas voluntades claras la ayuden a cristalizar. La historia de los orígenes del tacto real, si es que pueden aceptarse las hipótesis que he presentado, merecerá incluirse entre los ejemplos ya numerosos de una doble acción de esta clase, que el pasado suministra en abundancia.

Libro Segundo

GRANDEZA Y VICISITUDES DE LAS REALEZAS TAUMATÚRGICAS

III. EL TACTO DE LAS ESCRÓFULAS Y SU POPULARIDAD HASTA FINES DEL SIGLO XV

1. LOS RITOS FRANCÉS E INGLÉS

YA VIMOS CÓMO LA PRÁCTICA DE TOCAR APARECIÓ EN LA FRANCIA CAPETA y en la Inglaterra normanda. Vamos a asistir ahora a su difusión en el curso de los últimos siglos de la Edad Media, hasta el momento en que la gran crisis moral, que se inició a fines del siglo XV, quebrantó la creencia en el poder de curación de los reyes, como lo hizo con tantas otras ideas antiguas. Pero primero mostraremos con qué apariencia visible se presentó este poder a los ojos de los hombres durante todo este periodo.

Los ritos francés e inglés fueron muy semejantes al principio, lo que es perfectamente explicable, dado que el segundo había sido copiado del primero. En el comienzo ambos eran muy rudimentarios. Pero en todo ritual opera como una fuerza interna de desarrollo, y el del tacto no escapó de esta ley general. Poco a poco se fue complicando; y al mismo tiempo aparecieron diferencias bastante profundas entre los dos países. Esta evolución sobrepasa en buena medida el marco del presente capítulo; en efecto, sólo cristalizó con nitidez en los tiempos modernos, cuando el milagro real adquirió categoría entre las pompas, minuciosamente reglamentadas, de que se rodeaban las monarquías absolutas. Sólo nos ocuparemos por ahora de las formas exteriores, en ese tiempo bastante sencillas y difusas, que conocemos de modo imperfecto en sus detalles, pues la Edad Media, precisamente porque la eti-

queta fue poco rigurosa, casi no nos dejó documentos de orden ceremonial.

Por lo demás, estas formas primitivas no tenían nada de original. Los reyes médicos se vieron llevados muy naturalmente a reproducir los actos inmutables que una larga tradición, popularizada por las vidas de los santos, les proporcionaba a los taumaturgos. Al igual que los piadosos curanderos cuyas historias se relataban por entonces, también los reyes tocaron con su mano a los enfermos; casi siempre, según parece, sobre las propias partes infectadas. Repetían de este modo un uso muy antiguo, contemporáneo de las más remotas creencias de la humanidad: el contacto de dos cuerpos, efectuado de una manera u otra, pero más particularmente por intermedio de las manos, siempre pareció el medio más eficaz para transmitir fuerzas invisibles de persona a persona. A este viejo gesto mágico se le agregó otro, también tradicional de su tiempo pero específicamente cristiano: la señal de la cruz, hecha sobre los pacientes o sobre sus heridas. Y se decía que trazando la imagen sagrada, los santos habían triunfado sobre las enfermedades en varias ocasiones. Los reyes siguieron su ejemplo, en Francia desde Roberto II y en Inglaterra también, al parecer, desde el origen. Además, el signo divino acompañaba todas las acciones importantes de la vida de la gente devota, por lo que resultó muy natural que santificara también el rito de curación.[1] Mediante ese gesto, el rey manifestaba, a los ojos de todos, que él ejercía en nombre de Dios su poder milagroso. La expresión que emplean corrientemente los relatos ingleses del siglo XIII es muy característica: para indicar que el rey toca a los enfermos, suelen decir simplemente que "les hace la señal".[2]

[1] Un ejemplo del empleo terapéutico de la señal de la cruz se encontrará en *Garin le Lorrain* (*Li Romans de Garin le Loherain*, ed. P. Paris: *Les Romans des douze pairs*, I, p. 273), donde se ve a los médicos hacer la señal de la cruz después de colocar un emplasto sobre la herida del duque de Bégon. Era hasta tal punto obligatoria la señal de la cruz como rito de bendición y de exorcismo en todas las acciones corrientes, que la *Regula Coenobialis* de Saint Colomban castiga con seis azotes al monje que omitiera hacerla sobre su cuchara antes de beber de ella, o de hacerla trazar sobre la lámpara que acababa de encender por un monje más antiguo: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XVII (1897), p. 220.

[2] Un ejemplo entre muchos otros: R. O., Chancery Miscellanea, IV, 1, fol. 17 v, 27 de mayo de 1378: "xvij egrotis *signatis* per regem xvij d".

Las antiguas *Vidas* de Eduardo el Confesor incluyen una indicación curiosa. Cuando la mujer escrofulosa fue advertida por un sueño que debía ir a buscar al rey, según nos dicen los biógrafos, ella vio en esta revelación que sería liberada de su mal "si se hacía lavar por el rey con agua". En efecto, se ve luego en el relato que el santo —reproduzco la peculiar expresión empleada en la *Vida anónima*— *unge* las partes enfermas con la punta de sus dedos humedecidos en agua. También allí se reconoce un antiguo procedimiento legado por la más remota magia: se consideraba que el líquido en el que el taumaturgo había mojado sus manos recibía de este contacto propiedades milagrosas. ¿Debe creerse entonces que los reyes recurrieron corrientemente a esta receta? No lo creo así. Todas las descripciones autorizadas, tanto del rito inglés como del francés, le atribuyen sólo al tacto directo el poder de curar.[3] No se pueden extraer de las *Vidas* de san Eduardo informaciones precisas sobre el ritual que se seguía en el siglo XII, o más tarde en la corte de Inglaterra, porque el episodio de las escrófulas, que los consejeros de Enrique I utilizaron como prototipo del milagro real, no fue ciertamente inventado enteramente por ellos. Debió formar parte del ciclo del Confesor desde antes del advenimiento de su señor. Otras historietas que se le asemejan en las mismas biografías también le atribuyen un papel importante al agua. Pero se trata de un tema hagiográfico del que ofrecen numerosos ejemplos la literatura legendaria, y más particularmente las obras escritas en la Gran Bretaña, y no de un rasgo constitutivo del ceremonial de curación tal como lo practicaron en realidad los reyes ingleses.[4]

Y en este ceremonial, el agua ocupaba un lugar más bien modesto a ambas orillas del Canal de la Mancha, al menos al principio. Como era natural, después de haber tocado con sus dedos tantos tumores desagradables, los reyes se lavaban las manos. Este gesto, nacido de la más elemental necesidad de limpieza, no tenía en su origen

[3] Para la interpretación de un texto oscuro de Esteban de Conty, véase *infra*, p. 164, n. 5.

[4] *Cf.* la *Vida* anónima, ed. Luard, *Lives of Edward the Confessor*, p. 429, y sobre todo Osbert de Clare, capítulos XIV, XV, XVI, XVII (donde se encontrarán referencias a los pasajes correspondientes de las otras biografías); véase también Ad. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, pp. 79 ss., sobre todo p. 84.

carácter taumatúrgico; pero no podemos imaginar que el pueblo dejara de atribuirle alguna virtud al agua que quedaba en las jofainas reales. Era natural que las gentes pensaran que también el agua debía convertirse en remedio por haberse mojado con ella una mano que tenía el poder de curar. Un monje de Corbie, Esteban de Conty, que hacia el comienzo del reinado de Carlos VI escribió un pequeño tratado sobre la realeza francesa, describió en ese opúsculo el rito de las escrófulas. El rey, decía, después de haber tocado, se lavaba y el agua que le había servido en este fin era recogida por los enfermos, que la bebían durante nueve días, en ayunas y devotamente; y se curaban "*sin otra medicina*".[5] Esta singular superstición no parece haber atravesado jamás la Mancha, y en la misma Francia no se encuentran rastros de ella en los tiempos modernos. Pero en Inglaterra, como veremos después, la moneda que se les entregaba a los escrofulosos se convirtió en parte esencial de una creencia, un tema básicamente análogo: tanto en un caso como en otro, el fluido curativo era trasladado de la mano real a una cosa que ella había tocado. En torno al núcleo primitivo, formado por el rito oficial, no podía dejar de pulular todo un folklore.

[5] Bibl. Nat. lat. 11730, fol. 31 v: "Item post dictam sanctam unctionem et coronacionem regum Francie omnes predicti reges singulares quilibet ipsorum fecit pluries miracula in vita sua, videlicet sanando omnino de venenosa, turpi et inmunda scabie, que Gallice vocatur *escroelles*. Item modus sanandi est iste: postquam rex audivit missam, affertur ante eum vas plenum aque, statim tunc facit oracionem suam ante altare et postea manu dextra tangit infirmitatem, et lavat in dicta aqua. Infirmi vero accipientes de dicta aqua et potantes per novem dies jejuni cum devotione sine alia medicina omnino sanantur. Et est rei veritas, quod quasi innumerabiles sic de dicta infirmitate fuerunt sanati per plures reges Francie".

Este pasaje ya fue reproducido por D'Achery en sus notas sobre la *De vita sua* de Guibert de Nogent y según él por Migne, *P. L.*, t. 156, cols. 1022-1023. Sobre el autor, véase una noticia de L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibl. Nationale*, II, p. 127 (publicada anteriormente, Bibl. Ec. Chartes, 1860, p. 421). El pequeño tratado sobre la realeza francesa está al comienzo de una continuación de la crónica martiniana debida también a Esteban de Conty (fragmento de esta continuación publicado por J. H. Albanes y U. Chevalier, *Actes anciens et documents concernant le bienheureux Urbain V*, p. 73), donde el último hecho relatado es la batalla de Nicopoli (25 de septiembre de 1396). El texto citado al comienzo de esta nota no deja de presentar oscuridades: según que se le atribuya a la palabra "lavat" un sentido activo o neutro —dos significaciones que son, por igual, perfectamente conformes al uso clásico— se entenderá, o bien que el rey lava las heridas, o que se lava después de haberlas tocado. Prefiero la segunda interpretación, ya que la primera —que sin embargo es la que se acepta comúnmente— me parece absolutamente contraria a todo lo que sabemos a propósito del rito francés.

Cuando los reyes cumplían el acto taumatúrgico, no guardaban silencio. Muy antiguamente los reyes de Francia adoptaron el hábito de acompañar el doble gesto tradicional con algunas frases consagradas. Godofredo de Beaulieu nos informa que cuando san Luis tocaba las partes enfermas, pronunciaba ciertas palabras "apropiadas a las circunstancias y sancionadas por la costumbre, perfectamente santas y católicas".[6] "Deben de ser las mismas palabras "santas y devotas" que Felipe el Hermoso, según se cuenta, le enseñó en su lecho de muerte al príncipe Luis, su sucesor —o mejor se las recordó, porque no debían tener nada de muy secreto—.[7]

¿Cuáles eran estas palabras? Tenemos que resignarnos a ignorarlas. La fórmula estereotipada que adoptaron más tarde nuestros monarcas: "El rey te toca, Dios te cura", está documentada apenas a partir del siglo XVI. Pero ni esta frase, ni ninguna otra análoga, parece haber sido utilizada jamás del otro lado de la Mancha. Esto no significa que los soberanos ingleses permanecieran mudos, sino que lo que salía de su boca eran únicamente plegarias.

Por supuesto, la religión no estaba ausente de la solemnidad francesa. Formaba parte de ella con la señal de la cruz, además de otras formas. El rey, según relata Esteban de Conty, antes de ir al encuentro de los enfermos, se ponía a rezar. Esta costumbre, sin duda, era antigua; ¿pero sería algo más que una oración muda? En el siglo XVI veremos aparecer fórmulas especiales para esta ocasión, pero eran muy cortas y claros rastros de leyendas tardías.[8] Frente a esta pobreza, Inglaterra nos ofrece una riqueza extrema: el ceremonial del tacto alcanzó en ese país la estatura de un verdadero servicio litúrgico, en el cual el rey, asistido de su capellán, casi parecía un ofi-

[6] *Histor. de France*, XX, p. 20, c. XXXV (texto citado *infra*, p. 273, n. 10).

[7] Ives de Saint-Denis, *Histor. de France*, XXI, p. 207 C y D: "Primogenitum iterum ad se vocatum secretius, praesente scilicet solo confessore, instruxit de modo tangendi infirmos, dicens ei sancta et devota verba quae in tangendo infirmos dicere fuerat assuetus. Similiter docuit eum quod cum magna reverentia, sanctitate et puritate deberet illum contactum infirmorum et mundis a peccato manibus exercere". La entrevista del 26 de noviembre de 1314 entre Felipe el Hermoso moribundo y el heredero del trono está también atestiguada por la relación del enviado del rey de Mallorca (quien ignora lo que en ella se dijo), Bibl. Ec. Chartes, LVIII (1897), p. 12.

[8] *Infra*, p. 374.

ciante. Desgraciadamente la liturgia inglesa de las escrófulas no dejó momentos anteriores a los tiempos modernos, El primer "servicio para la curación de enfermos" que nos ha llegado data de Enrique VIII, quizás de Enrique VII. Pero a no dudarlo incluía composiciones mucho más antiguas, y su desarrollo ritual tan particular se remontaba a mucho tiempo atrás.

Tomás Bradwardine, capellán de Eduardo III, en un tratado filosófico escrito en 1344, observaba ya que su rey, antes de curar "se extendía en oraciones".[9] Más aún: desde el siglo anterior, los documentos del hospital inglés, para expresar que el rey tocaba a los enfermos, dicen no sólo, como ya indiqué, que les hace la señal de la cruz, sino también, y más frecuentemente, que los "bendice": término que se fue haciendo clásico. Se lo encuentra en Bradwardine mismo y en el médico Jean de Gaddesden.[10] Por supuesto que el valor atribuido a la bendición real en sí misma, como se verá enseguida, no era propio de Inglaterra en esta época. El poder sagrado que se adjudicaba a la mano del soberano se manifestaba tanto en un gesto protector de esta clase, como en el gesto que se suponía que expulsaba la enfermedad. Era natural que se los confundiera. Sin embargo, los documentos franceses no establecen jamás esta relación, que en cambio era constante en Inglaterra. Es que los ingleses tenían ante sí todo un ceremonial de curación, que parecía requerir necesariamente el empleo de una frase tomada del vocabulario eclesiástico.

¿De dónde proviene ese contraste tan llamativo entre los dos ritos? Las razones son oscuras. Quizás —pero no es más que una hipótesis— conviene buscarlas en el ambiente mismo en que nació la práctica inglesa. La noción del papel sagrado de la realeza había sido exacerbada por las polémicas que se desataron en torno a la reforma gregoriana: puesto que Enrique I contaba con muchos clé-

[9] *Infra*, p. 172, n. 20.

[10] Para las cuentas, ejemplos entre muchos otros: R. O., Chancery Miscellanea, IV, 1, fol. 20, 3 de junio de 1278: "Tribus egrotis benedictis de manu Regis"; E. A. 352, 18, 8 de abril de 1289: "Domino Henrico elemosinario... die Parasceue, apud Condom... por infirmis quos Rex benedixit ibidem: xxj. d. st."; Bradwardine: texto citado *infra*, p. 172, n. 20. John de Gaddesden, *Praxis medica seu Rosa Anglica dicta*, en 8°, s. l., s. f. (1492), fol. 54 v (*cf. infra*, p. 193).

rigos entre sus más próximos, como "el Anónimo de York", no sorprende que se haya dejado convencer por ellos de que debía tomar actitudes casi sacerdotales, luego imitadas por sus sucesores.

Al parecer, los reyes ejercían al principio su poder taumatúrgico un poco al azar, sobre los enfermos que se les iban presentando. Guibert de Nogent nos muestra a una multitud bastante desordenada rodeando a Luis VI. Pero poco a poco, a medida que las grandes monarquías occidentales se fueron organizando mejor en todo y que las costumbres regulares y rutinarias de la burocracia fueron penetrando cada vez más la vida de la corte, se introdujo también una cierta disciplina en las formas exteriores del milagro real.

Parece que san Luis "tocaba a sus enfermos" todos los días, o al menos los días en que era requerido por ellos, pero sólo a una hora determinada: después de su misa. Los que se retrasaban debían pasar la noche en palacio, donde se les daba alojamiento y víveres, y al día siguiente comparecían ante el rey en el momento indicado. La costumbre de practicar el rito sin periodicidad regular existía también en Francia bajo el reinado de Felipe el Hermoso; e igualmente en Inglaterra, en la misma época, cuando reinaron los tres Eduardos. Y así se conservó hasta finales del siglo XV; pero Enrique VII no parece que tuviera fecha fija para tocar a los enfermos. En Francia, en cambio, con Luis XI, se agrupaba a los enfermos a fin de conducirlos ante el rey sólo una vez a la semana. Seguramente esto significó un notable ahorro de tiempo para un monarca activo y ocupado.[11]

En Francia se acostumbraba, desde el siglo XV a más tardar, efectuar una selección previa entre los pobres que venían a buscar alivio a sus males ante el soberano, pues la especialidad del augusto médico se encontraba ya bien establecida: curaba las escrófulas y sólo las escrófulas. Era conveniente, por ello, no admitir más que enfermos aquejados de este mal; abrir las puertas a los demás habría sido imponerle al príncipe pérdidas de tiempo inútiles, y quizás también

[11] Para san Luis, véase su *Vida* por Guillaume de Saint-Pathus, ed. Delaborde *(Collection de textes pour servir à l'étude... de l'histoire)*, p. 99. Para Felipe el Hermoso y los soberanos ingleses, véanse las cuentas enumeradas *infra*, apéndice I, p. 531. Para Luis XI, Commines, VI, c. VI, ed. Maindrot *(Collection de textes pour servir à l'étude ... de l'histoire)*, II, p. 41.

arriesgarse a dejar mal parado su prestigio al hacerle cumplir actos de curación que, según se pensaba, resultarían ineficaces.

De ahí que se hiciera un primer diagnóstico más o menos sumario a cargo, sin duda, desde esta época, del médico de la corte: quien deseara obtener la gracia del tocamiento real debía primero que nada someterse a este examen. Pero no dejaron de producirse disonancias. Un día, Carlos VII se encontraba en Langres; y un cierto Enrique Payot, herrador que habitaba cerca de esa ciudad, quiso llevarle a su hermana, que al parecer padecía de escrófulas; pero los asistentes del rey se negaron a admitirla, aduciendo que no era escrofulosa; y entonces Enrique Payot, ya amargado por los perjuicios que le habían ocasionado las guerras, se vengó de esta contrariedad profiriendo palabras muy duras y pidiendo la maldición divina para su soberano y para la reina, sin detenerse en tratar de loco y loca a los dos reales esposos. Y aun repitió estas frases, junto con otras no menos malsonantes, de modo que el desgraciado tuvo que procurarse un certificado de perdón, que sin duda le costó mucho dinero contante y sonante.[12]

La generosidad hacia los pobres de este mundo era un deber que la conciencia moral de la Edad Media les imponía con peculiar fuerza a los soberanos. Y éstos se ajustaron a ese deber sin mayores limitaciones. Quien revise las cuentas de las casas reales, tanto en Francia —donde los documentos de esta clase son, desgraciadamente, muy escasos—, como en Inglaterra, donde están infinitamente mejor conservados, encontrará que las limosnas ocupaban un lugar verdaderamente importante.[13] Y entre los enfermos que venían a pedirle al rey su curación abundaban los menesterosos. Pronto se hizo costumbre entregarles algún dinero. En Francia, durante el reinado de Felipe el Hermoso, parece que al principio sólo se les daba dinero a los que venían de lejos, extranjeros o nacionales que acudían desde los sitios más remotos del reino; y el valor de la donación era

[12] Lo que antecede, según la carta de perdón fechada en Romorantin, 23 de octubre de 1454, y acordada a Henri Payot, "pobre hombre del común, herrador, que vive en Persay le Petit o bailía de Sens y diócesis de Langres". Arch. Nat. J. J. 187, fol. 113 v (señalado por Charpentier, suplemento al artículo *scroellae* del *Glossarium* de Du Cange).

[13] Lo que sigue, según las cuentas reales estudiadas, *infra*, apéndice I.

variable, ya que iba desde 20 sueldos —suma que, al menos en 1307 y 1308, parecía constituir la cuota normal— hasta seis y aun doce libras.[14]

Nada se puede decir de los reinados siguientes, por cuanto desde Felipe IV a Carlos VIII falta toda información al respecto. En Inglaterra, la limosna para los escrofulosos fue siempre la misma bajo los reinados de Eduardo I, Eduardo II y Eduardo III: un denario.[15] La cantidad era mucho menor que en Francia porque la limosna estaba mucho más extendida. En efecto, todos los enfermos, o casi, participaban en esta distribución. A lo sumo, puede suponerse que en los primeros tiempos algunos —los más nobles, los más ricos— quedaron fuera de esta práctica. Pero estas excepciones debieron ser sumamente escasas, pues de no ser así los estados de cuentas no habrían alcanzado las cifras formidables que enseguida presentaré. Sin duda, estas excepciones desaparecieron pronto y en los tiempos modernos ya no existían.

La entrega de las monedas se convirtió entonces, a los ojos del público, en un instrumento fundamental del rito: no recibirlas de manos del rey habría convertido al acto en un milagro a medias. Pronto estudiaremos, más en detalle, esta superstición; pero quería mencionarla desde ahora, pues se relaciona con la Edad Media desde sus orígenes lejanos, ya que no se podría explicar su nacimiento si no fuera por la costumbre, tempranamente difundida en la corte inglesa, de acompañar en todos los casos con una limosna el gesto de curación de los reyes.

Acabamos de ver en medio de qué ritos, de qué ceremonial, ejercían los reyes su maravilloso poder. Queda por preguntarnos qué éxito alcanzarían sus pretensiones milagrosas frente al público. En cuanto taumaturgos, ¿se creía en ellos? En cuanto médicos, ¿quiénes constituyeron su clientela?

[14] Sin ninguna duda en moneda *parisis*, conforme a las costumbres de la corte y aunque las cuentas no lo consignen expresamente.

[15] Los más pobres podían recibir una ayuda alimenticia suplementaria: E. A. 350, 23, semana que comienza el domingo 12 de julio de 1277: "Sexaginta et undecim egrotis benedictis de manu regis per illam ebdomadam de dono regis per elemosinarium suum v.s.xj.d. In pascendis quinque pauperibus dictorum egrotorum per elemosinarium regis vij. d.ob.".

2. LA POPULARIDAD DEL TACTO REAL

Repitamos que en Inglaterra, bajo los reinados sucesivos de Eduardo I, Eduardo II y Eduardo III (1272-1377), los enfermos recibían una pequeña limosna después de ser tocados, cuyo valor estaba fijado invariablemente en un denario. Poseemos algunas cuentas que nos proporcionan el monto total de estos gastos en diversos periodos, ya sea en forma global para todo el ejercicio, ya por día, semanas o quincenas, lo que para nosotros es, naturalmente, preferible. Antes que nada, dejemos hablar a las cifras: veremos que tienen una especie de elocuencia brutal. Y más adelante las comentaremos.[16]

De los tres soberanos ya citados, el más antiguo aparece en nuestras fuentes documentales —desgraciadamente muy incompletas como para permitirnos comparaciones seguras— como el que poseyó el "récord" del milagro. Eduardo I "bendijo" a 983 individuos en el 28° año de su reinado; 1 219 durante el año 32°, y durante el 18°, 1 736. He aquí otros años un poco menos brillantes: el 25°, 725; el 5°, 627; el 17°, 519; el 12°, 197.[17]

[16] Para todos los detalles técnicos sobre las cuentas, inglesas o francesas, véase el apéndice I. En particular, se encontrará allí la lista de cuentas de la corte inglesa, que yo consulté año por año, lo que me permitirá simplificar aquí las referencias. Para interpretar las informaciones suministradas por las cuentas de Eduardo I me serví de Henry Gough, *Itinerary of King Edward the first*, 2 vols., en 4°, Paisley, 1900; *cf.* también el itinerario del mismo príncipe, por Th. Craib, del que existe un ejemplar dactilografiado en el Record Office de Londres. Se deberá completar para las permanencias de Eduardo I en Aquitania por Ch. Bémont, *Rôles gascons (Doc. inédits)*, III, pp. IX ss. Para Eduardo II, utilicé C. H. Hartshorne, *An Itinerary of Edward II; British Archaeological Association, Collectanea Archaeologica*, I (1861), pp. 113-144. No ignoro que estos diferentes itinerarios, trazados de acuerdo con documentos de cancillería, exigirían ser verificados y sin duda rectificados en detalle con ayuda de las propias cuentas de la corte, pero no tuve tiempo de hacer este trabajo. Por otra parte, a los efectos del objeto de mi búsqueda importaban sólo las grandes líneas.

[17] El año 28° del reinado va desde el 20 de noviembre de 1299 hasta el 19 de noviembre de 1300; el 32°, desde el 20 de noviembre de 1303 hasta el 19 de noviembre de 1304; el 18°, desde el 20 de noviembre de 1289 hasta el 19 de noviembre de 1290; el 25°, desde el 20 de noviembre de 1296 hasta el 19 de noviembre de 1297; el 5°, desde el 20 de noviembre de 1276 hasta el 19 de noviembre de 1277; el 17°, del 20 de noviembre de 1288 hasta el 19 de noviembre de 1289; el 12°, desde el 20 de noviembre de 1284 hasta el 19 de noviembre de 1284. Obtuve los totales que aquí aparecen sumando las cifras que figuran en mayor detalle para las diferentes cuentas que se encuentran mencionadas en las pp. 538-539, nn. 13, 14 y 15. De Eduardo I se posee una especie

Pasemos a Eduardo II. La única cifra anual que conocemos de él es baja: 79 personas tocadas durante el 14° año de su reinado (8 de julio de 1320 a 7 de julio de 1321). Pero otras informaciones, que no aparecen en el mismo marco cronológico, nos dan una idea un poco menos desfavorable de su poder de curación: en 1320, entre el 20 de marzo y el 7 de julio, durante un periodo de cuatro meses, pues, vio acudir ante él a 93 enfermos; y en 1316, del 27 de julio al 30 de noviembre, lapso ligeramente superior al anterior, 214.[18]

Por su parte, Eduardo III, desde el 10 de julio de 1337 al 10 de julio de 1338, hizo 136 curaciones. Fue un año bastante pobre, por lo que no se le debe considerar típico. Del 12 de julio de 1338 al 28 de mayo de 1340 —un poco más de 22 meses—, el número de milagros llegó a 885, lo que significa, aproximadamente, un promedio de 500 por año. En cambio, desde el 25 de enero de 1336 hasta el 30 de agosto de 1337 —19 meses— no pasó de 108.[19]

Estas cifras resultan imponentes en su conjunto. Nos dan una idea muy vívida del prestigio taumatúrgico de los Plantagenet. Tomás Bradwardine, que murió en 1349 siendo arzobispo de Canterbury, nos dice, en una obra que escribió cuando todavía era capellán de Eduardo III, que los milagros cumplidos por su señor estaban atestiguados "por los enfermos curados, por las personas presentes en el momento de las curas o que pudieron apreciar sus efectos, por

de libro de caja de la corte (en el Record Office, bajo el rubro Chancery Miscellanea, IV, 1), que se extiende desde el 31 de enero de 1278 hasta el 19 de noviembre del mismo año. Pero no pude utilizarlo para las estadísticas del tacto, porque junto a menciones perfectamente claras como "pro xxx egrotis egritudinis Regis" (9 v), "pro c $\frac{xx}{iiii}$ xij egrotis de morbo regio curatis" (11 v), contiene otras que figuran únicamente como "pro egrotis", de manera que es imposible determinar si se trata de limosnas que se dieron a enfermos cualesquiera o a escrofulosos tocados por el rey. Por lo mismo no se pudieron tomar en cuenta las referencias "pro infirmis" de la lista de limosnas del año 21, E. A. 353, 16.

[18] La primera cifra la suministra el Brit. Mus. Add. mss. 9951, fol. 3 v; la segunda Add. mss. 17632, fol. 5; la tercera resulta de la suma de los artículos detallados de la cuenta analizada en la *Archaeologia*, XXVI, pp. 319-320 (*cf. infra*, p. 176, n. 25).

[19] La primera cifra está en E. A. 388, 5 (rollo, última membrana); la segunda, R. O. Treasury of Receipt, Miscell. Books, 203, fol. 177; la tercera, Brit. Mus., Cotton Nero C VIII, fol. 208 (una indicación relativa a la comida que se le daba a los pobres, fol. 207 v, permite determinar el periodo al que se aplica la cifra de los enfermos tocados). Se observará que hay sobreposición entre las cifras de Cotton Nero C VIII y las de E. A. 388, 5; *cf. infra*, p. 174, n. 23.

los pueblos de las naciones, por el prestigio universal".[20] ¿Exageraba la popularidad del rito inglés? Nos veríamos inclinados a creerlo si las cuentas que acabamos de presentar no nos obligaran a tomar en serio su testimonio. El renombre a que se refiere no es una mera figura retórica: arrastraba hacia los reyes de Inglaterra a multitudes enteras, más de un millar de hombres por año algunas veces.

En cambio no hay ningún documento que nos proporcione datos numéricos precisos sobre la actividad médica de los reyes de Francia. Debe suponerse, no obstante, que su reputación en la misma época no era menor que la de sus vecinos. En los dos países, creencias semejantes sustentaban un rito similar. Felipe el Hermoso, como veremos enseguida, no era solicitado sólo por sus propios súbditos: en los días destinados al tacto veía acudir ante él a españoles, a italianos y, entre los franceses, a habitantes de feudos lejanos y no sometidos del todo al poder real. Según parece, el pueblo de sus dominios propios no sentía por él una fuerza menor que la de estos extranjeros o semiextranjeros. Bradwardine, que les reconocía el poder taumatúrgico tanto a los príncipes franceses como a los Plantagenet, dice que "en los dos reinos el prestigio, por voz unánime" rodeaba al milagro real. En lo referente a Inglaterra, los documentos confirman desde todo punto de vista su testimonio; y lo mismo ocurriría, sin duda, con las fuentes francesas si estuvieran más completas.

Pero las cifras inglesas, tan considerables en total, son en detalle extremadamente variables. No parece que estas diferencias proven-

[20] Thomas Bradwardine... *De causa Dei contra pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses libri tres*, gr. en 8°, Londres, 1618, I, c. I, corol. pars 32, p. 39. "Quicumque etiam negas miracula Christiana, veni et vide ad oculum, adhuc istis temporibus in locis Sanctorum per vices miraculosa gloriosa. Veni in Angliam ad Regem Anglorum praesentem, duc tecum Christianum quemcunque habentem morbum Regium, quantumcunque inveteratum, profundatum et turpem, et oratione fusa, manu imposita, ac benedictione, sub signo crucis data, ipsum curabit in nomine Jesu Christi. Hoc enim facit continue, et fecit saepissime viris et mulieribus immundissimis, et catervatim ad eum ruentibus, in Anglia, in Alemannia, et in Francia circumquaque: sicut facta quotidiana, sicut qui curati sunt, sicut qui interfuerunt et viderunt, sicut populi nationum et fama quam celebris certissime contestantur. Quod et *omnes* Reges Christiani Anglorum solent divinitus facere, et Francorum, sicut Libri Antiquitatum et fama Regnorum concors testantur: Unde et morbus Regius nomen sumpsit." La obra, que alcanzó cierta categoría en la historia de la filosofía medieval, data de 1344. *Cf.* F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie; II, Die mittlere... Zeit*, 10ª ed., 1915, p. 586.

gan de la manera como nos llegaron las informaciones: las cuentas oficiales que acabamos de ver fueron consignadas con cuidado tanto en el reinado de Eduardo III como en el de Eduardo I, y en el año 12° del reinado de éste con no menor exactitud que en el 18°; por lo cual, los números más bajos no son menos dignos de crédito que los más elevados. ¿Por qué estas irregularidades?

Para algunos años, la razón es muy simple: el rey estaba en guerra o de viaje; de ahí que sólo raramente pudiera realizar este rito que supone estar en paz y que sólo muy excepcionalmente se practicó fuera del territorio nacional. A veces, durante varios meses, el soberano se vio impedido de realizarlo. Desde el 20 de noviembre de 1283 hasta el 19 de noviembre de 1284 (doce meses de reinado), Eduardo I tocó, como dijimos, apenas a 197 personas. Pero examinemos más detenidamente esta cifra; comprobaremos entonces que de ese total más de 185 personas se presentaron antes del 15 de marzo;[21] y ello porque en esta última fecha, precisamente, el Plantagenet penetró en el País de Gales, al que quería terminar de someter. Lo hizo el 19 de noviembre. De los doce individuos restantes, tres se presentaron ante el soberano durante una breve permanencia que éste realizó en el condado de Chester, en la frontera,[22] y los otros nueve fueron sin duda soldados o galeses adictos.

Los 983 enfermos registrados entre el 20 de noviembre de 1299 y el 19 de noviembre de 1300 (año 28° de su reinado) en los libros oficiales no deben distribuirse en realidad en los doce meses. Las menciones del tacto en los registros cesan bruscamente el 12 de diciembre; y ello porque el 13, el rey, con su ejército, entró en Escocia, todavía en plena revuelta. Los ritos se reinician a partir del 3 de enero, y es que el día primero Eduardo había regresado a tierra in-

[21] De hecho, no puede establecerse esta cifra con perfecta exactitud. Según la lista de limosnas E. A. 351, 15, ocho enfermos fueron tocados durante la semana que comenzó el 12 de marzo (día de la fiesta de san Gregorio papa). ¿Habría que imputarlos al periodo anterior al 15 de marzo, es decir, en Inglaterra, o al periodo posterior, esto es, en País de Gales? Yo he preferido la primera solución, por parecerme más verosímil. Pero en caso de haber elegido la segunda, cambiarían muy poco nuestros resultados.

[22] Semana que comienza el 17 de septiembre (domingo antes de san Mateo).

glesa. Las referencias vuelven a faltar por segunda vez desde el 24 de junio: el 5 de julio la corte se hallaba de nuevo en Escocia.

Los 725 enfermos que atribuimos al año 25° de su reinado (20 de noviembre de 1296 al 19 de noviembre de 1297) fueron bendecidos en un lapso un poco menor de nueve meses, que se extiende hasta el 18 de agosto; entre el 22 y el 27 de ese mes, Eduardo atravesó el mar para conquistar Flandes, región que no abandonó hasta el final del ejercicio financiero y donde no pretendió curar a nadie.

Estamos menos informados con respecto a Eduardo III. Las cifras sólo nos han llegado globalmente, abarcando vastos periodos. Sin embargo, salta a la vista que el número de 885 para el lapso de cerca de dos años, que va desde el 12 de julio de 1338 hasta el 27 de mayo de 1340, no puede representar un promedio regular, y casi todas las curas que se operan durante este tiempo tuvieron por teatro el continente, como veremos enseguida.

Hubo ocasiones, al parecer, en que los reyes dedicaron poco tiempo al rito de curación, porque otras ocupaciones más urgentes apenas si les dejaban pocos momentos de inactividad. Desde el 25 de enero de 1336 hasta el 19 de julio de 1338, Eduardo III realizó menos de 244 curas;[23] pero hay que destacar que en este periodo su escasa actividad taumatúrgica coincidió con una extrema actividad diplomática y militar, dedicada por entero a los preliminares de la guerra con Francia. Asimismo, durante el año de reinado 1283-1284, antes de cruzar la frontera de Gales, Eduardo I sólo bendijo en cuatro meses a 187 personas, número sensiblemente inferior a los que acostumbraba alcanzar. Sin duda empleaba sus jornadas en discutir sus planes o en adoptar las importantes medidas de las que esperaba el sometimiento del viejo país céltico.

[23] 108, del 25 de enero de 1336 al 30 de agosto de 1337; 136, desde el 10 de julio de 1337 al 10 de julio de 1338; total: 244. Pero las cifras se yuxtaponen. Cabe observar que el Contreróle de la Garderobe de los años 8 a 11 de Eduardo III, Brit. Mus., Cotton Nero C VIII —que incluye un *Titulus de elemosina* (fol. 200 v a 208) que se extiende del 31 de julio del año 8 (1334) al 30 de agosto de 1337— no presenta ninguna indicación de enfermos tocados en el periodo que va desde el 31 de julio del año 8 al 24 de enero del año 10, es decir, del 31 de julio de 1334 al 24 de enero de 1336. Durante casi todo este periodo, Eduardo estuvo en Escocia, o en los condados del norte, ocupado en la aventura escocesa.

Viajes, guerras, preparativos de guerras: estos hechos fortuitos, que explican el porqué de algunas de nuestras cifras más bajas, no afectaban para nada la creencia en los poderes de la mano real. Pero no podemos jactarnos, tampoco, de poseer una información completa; y seguramente mediaron también otras circunstancias que desconocemos, como enfermedades del soberano, fiestas en la corte, epidemias, hambrunas, inseguridad de los caminos, que en ciertos momentos pudieron apartar a los augustos médicos de sus tareas taumatúrgicas, o contener por un instante el aflujo de fieles.

Por eso sería erróneo pretender explicar todas las irregularidades de nuestras estadísticas, o de la mayoría de ellas, por quién sabe qué fluctuaciones en la fe en el milagro de las escrófulas. Las tres cuentas de Eduardo III que hemos conservado nos presentan cifras notablemente inferiores a las del reinado de Eduardo I; pero no hay por qué ver en ello la prueba de una declinación de la creencia. No hay derecho a pensar así, cuando ninguno de esos documentos proviene de un periodo que se pueda considerar normal.

Pero las estadísticas del tacto bien merecen interesar al historiador, que busca reconstruir en sus matices la evolución de la lealtad hacia la monarquía. Los textos literarios, los documentos oficiales, sólo nos ofrecen una imagen de este sentimiento que aparece a menudo deformada, y que en todos los casos resulta sospechosa. En cambio nuestras cuentas, tanto en Inglaterra como en Francia, nos permiten apreciarlo en lo vivo, en una de sus manifestaciones más características y espontáneas; a veces, por excepción, hasta registran sus variaciones.

Veamos primero a Eduardo II. Todos los cronistas, a quienes siguieron la mayoría de los historiadores modernos, concuerdan en darnos la impresión de que este príncipe, de carácter e inteligencia mediocres, rodeado de malas compañías, a quien se le sospechan vicios repugnantes, traicionado además por sus próximos y llamado a un fin de los más miserables, fue un soberano impopular.[24] Mas

[24] T. F. Tout, *The Place of the Reign of Edward II in English History (Manchester Historical Series*, XXI), 1914, p. 9, escribe: "Chroniclers do not often all agree, but their agreement is absolutely wonderful in dealing with the character of Edward of Carnarvon".

esos testimonios pueden dar lugar a duda: podría pensarse que sólo reflejaban los odios de algunos grandes señores. Mientras, ¿qué pensaba de ese soberano el pueblo común? Interroguemos nuestras cuentas. Las tres cifras que nos suministran para su reinado son muy bajas, y ningún desplazamiento fuera de fronteras o ningún preparativo militar puede explicar esa pobreza.[25] Sobre todo observamos que van en disminución: en 1316, 214 enfermos bendecidos en cerca de cuatro meses; desde el 20 de marzo de 1320 al 7 de julio del mismo año, espacio de tiempo sensiblemente similar, sólo 93; del 8 de julio de 1320 al 7 de julio de 1321, un año, descendemos a 79. En estos años 1320-1321 es cuando frente al debilitado rey se levantó su sobrino, Tomás de Lancaster, también un personaje de muy escaso valer, pero a quien la conciencia popular transformó en héroe. Cuando el 22 de marzo de 1322 pereció bajo el hacha del verdugo, se le atribuyeron milagros;[26] y no cabe ninguna duda de que, desde 1320, la popularidad de Eduardo palideció ante el astro siempre ascendente de su rival. A un monarca sin prestigio no se le piden curaciones.

Vimos con anterioridad que en el periodo 1299-1300, la fuerza taumatúrgica de Eduardo I pareció bruscamente llegar a su fin cuando este soberano puso pie en suelo escocés; y es que Escocia se encontraba casi en su totalidad sublevada contra los invasores ingleses. Pero situémonos ahora en esta misma región durante el año 32° de este reinado (1303-1304). La conquista del país toca a su fin; muchos ex enemigos se unen al soberano en febrero; el regente y la mayoría de los condes se someten; la anexión penetra incluso en las

[25] Para ser completamente exactos, conviene observar que, desde el 20 de junio de 1320 al 21 de julio del mismo año, Eduardo II realizó un corto viaje por Picardía [*cf. Collectanea Archaeologica*, I (1861), pp. 135 ss.] Hay que deducir, pues, 18 días de ausencia en el periodo que va del 20 de marzo al 7 de julio de 1320, durante el cual tocó a 93 enfermos; y del año 14° de su reinado (que comienza el 8 de julio de 1320) quitar otros 14 días: reducciones demasiado débiles, en rigor, para afectar sensiblemente los totales, que abarcan, por un lado, una duración de cuatro meses, y por el otro, un año entero. Yo sólo conozco la cuenta del 10° año del reinado (8 de julio de 1316 al 7 de julio de 1317) por el análisis presentado en *Archaeologia*, XXVI, pp. 318 ss.; aunque este análisis es completo, sólo incluye referencias al tacto en el periodo que se extiende desde el 27 de julio al 30 de noviembre de 1316. La falta de referencias de esta clase en el resto del año me parece difícil de explicar. La cuenta está conservada en la biblioteca de la Sociedad de Anticuarios de Londres. Ojalá el presente trabajo induzca a algún erudito inglés a buscar la solución del pequeño problema que acabo de señalar.

costumbres. Hasta el 25 de agosto de 1304, Eduardo permanece en el norte de la Tweed; y fue entonces —después del 20 de noviembre de 1303— cuando bendijo a no menos de 995 enfermos. No es posible suponer que todo este pueblo que acudió a él se componía únicamente de ingleses que lo habían seguido; seguramente había entre ellos muchos escoceses. De modo que en este país, rebelde hasta hacía poco tiempo, muchas gentes comenzaron a reconocer al Plantagenet como su rey legítimo y, por ello, a implorar de él milagros.

Los reyes de Francia e Inglaterra pretendían poseer por igual la facultad de curar. Pero el rey de Inglaterra poseía tierras en el continente que le pertenecían como feudo del rey de Francia. En esas regiones semifrancesas y semiinglesas, ¿hacia cuál de los dos taumaturgos rivales se inclinaban los escrofulosos? Poseemos el cálculo muy detallado de las curaciones que efectuó Eduardo I en el transcurso de un viaje que realizó por sus estados de Aquitania durante la primera parte del año 17° de su reinado. Tocó entonces a algunos enfermos en Condom, en Condat cerca de Libourne y en otros lugares, pero muy poco: 124 en alrededor de siete meses. De regreso a Inglaterra, después del 12 de agosto, en poco más de tres meses vio acudir a él a 395 personas.[27] Esto parece indicar que el prestigio del señor feudal opacaba el del vasallo a ojos de los bordeleses o de los gascones. Más adelante tendremos ocasión de comprobar que, en efecto, no se dejaba de ir a pedirle la salud al Capeto aun en la misma Burdeos.

La situación debió cambiar cuando los Plantagenet tomaron el título de rey de Francia. En 1297, Eduardo I, que acababa de conquistar Flandes, dejó de curar; y ello porque en ese país nominalmente francés, pero en todo caso sin ningún vínculo con la Corona ingle-

[26] *Cf.* J. C. Davies, *The Baronial Opposition to Edward II*, Cambridge, 1918, p. 109.

[27] Lista de limosnas, E. A. 352. 18. Entre el 29 de junio y el 1° de julio, Eduardo pasó a Poitou; desembarcó en Douvres el 12 de agosto. En el intervalo, siguió viajando por el reino de Francia, fuera de su feudo aquitano, y por supuesto no tocó a nadie. Es verdad que, desde el 29 de julio al 4 de agosto cuando menos, permaneció en el pequeño condado de Ponthieu, en la desembocadura del río Somme, que le pertenecía; pero no parece haber ejercido allí su poder. El último tacto en el continente tuvo lugar en la semana que terminó el 26 de junio; y el primero en Inglaterra, en la semana que terminó el 14 de agosto (membrana 4).

sa, él era sólo un soberano extranjero.[28] Pero llegamos a Eduardo III. Se recordará que el estado recapitulativo de los gastos oficiales ocurridos desde el 12 de julio de 1338 al 27 de mayo de 1340 incluye a 885 enfermos bendecidos. Pero, durante estos 22 meses, Eduardo sólo permaneció en Inglaterra dos veces, el equivalente de menos de cuatro meses;[29] todo el resto de ese tiempo lo pasó más allá de la Mancha, ocupado en guerrear contra Felipe de Valois o en negociar con los señores y burgueses de los Países Bajos. Especialmente, recorrió Flandes y las regiones propiamente francesas del norte. En suma, casi no abandonó el territorio de este reino capeto que reivindicaba como heredad suya. Resulta difícil creer que los 885 milagros realizados hayan ocurrido en un lapso inferior a cuatro meses, o que todos se hayan ejercido con enfermos que pertenecieran al acompañamiento inmediato del monarca inglés: es verosímil pensar que el mayor número de ellos fue gente del continente. El príncipe, que recibió el 26 de enero de 1340 el homenaje de los habitantes de Gante como rey de Francia, bien podía ejercer en tierra francesa su prodigioso poder.

Las cuentas inglesas nos han conducido a suelo francés. Quedémonos allí, y, remontándonos a algunos años atrás, hasta una época en que la legitimidad de los Capetos no estaba cuestionada, tomemos las tabletas de cera que les servían a los cajeros de corte como libros de gastos bajo el reinado de Felipe el Hermoso. Las que corresponden —tal como nos han sido conservadas— al periodo que va del 18 de enero al 28 de junio de 1307, por una parte, y del 1° de julio al 30 de diciembre de 1308 por otra fueron llevadas por Renaud de Roye. Este personaje era un funcionario minucioso: no contento con indicar con toda precisión el destino de las sumas entregadas a las personas que "padecían del mal real" —en vez de mezclarlas, como hacían sus predecesores, con las demás limosnas—, anotaba

[28] *Cf.* también la llamada anterior para el viaje de 1289 a Francia y fuera de Aquitania.

[29] Eduardo III desembarcó en Amberes el 16 de julio de 1338; dejó el continente el 20 de febrero de 1340. T. F. Tout, en W. Hunt y Reginald L. Poole, *The Political History of England*, III, pp. 335, 344. Los *Itinéraires d'Edouard III d'Angleterre pendant ses expéditions en France*, dados por Jean Lemoine en un apéndice a su edición de la *Chronique* de Richard Lescot *(Soc. de l'Hist. de France)*, son muy insuficientes.

también el nombre y el lugar de origen del enfermo: informaciones infinitamente preciosas para el historiador, aunque con excepción del abate Lebeuf,[30] nadie hasta ahora parece haber apreciado su indudable interés. Por entonces no todos los escrofulosos recibían dinero; sólo tenían derecho a ello quienes venían de lejos. Las tabletas del Estado francés no nos permiten establecer, pues, una estadística completa, análoga a la que nos ofrecen los documentos ingleses; pero, gracias a la mentalidad detallista de Renaud de Roye, ellas nos hacen revivir con mayor relieve las figuras de los favorecidos con el milagro.[31]

La condición social de los individuos tocados no suele especificarse. Sin embargo, se puede comprobar sin demasiado esfuerzo que todas las clases estaban representadas en la multitud sufriente que acudía al rey. Fue sin duda una dama noble esta señorita Juana de la Tour, que, después de haber sido tocada el 12 de mayo de 1307 en Poitiers, aceptó 60 sueldos de manos de Vivien, funcionario del rey.[32]

Tampoco los religiosos se negaban a recurrir al real terapeuta: en esos años de 1307-1308, durante cerca de doce meses, y sólo entre los extranjeros o franceses originarios de las provincias más apartadas, se ve acudir a un agustino, a dos hermanos menores, a una franciscana.[33]

No tenemos normalmente los nombres de los enfermos que habitaban en las cercanías de la corte, lo que en estos años de 1307 y 1308, en que Felipe el Hermoso no pasó más allá de Poitiers hacia el sur, quiere decir las regiones del norte, y esto porque en principio ellos no recibían limosnas. Sin embargo, la Normandía con Elbeuf,

[30] *Mémoire touchant l'usage d'écrire sur des tablettes de cire*; *Mém. Acad. Inscriptions*, XX (1753), p. 307: "Se consignó el nombre, la condición y el país de las personas a las que se les entregaron (las limosnas): *lo que merece ser observado en detalle*".

[31] Las tabletas de Renaud de Roye están publicadas en el *Recueil des Historiens de France*, XXII, pp. 545-565. Las referencias que siguen citan las páginas de este volumen. Las tabletas son de difícil lectura y, en el caso de algunos de los artículos referentes al tacto, la mención del lugar de origen no pudo ser leída por los editores. Estos rubros no se tomarán en cuenta. Yo pude comparar la edición con la copia antigua de las tabletas de 1307, contenidas en el manuscrito de la Bibl. Nat. latín 9026.

[32] 554 d.: "Domicella Johanna de Torre, patiens morbum regium, ibi tunc, LX s. per Vivianum". Para las funciones de Viviano, *cf. ibid.* 511 j, 538 f, 543 e.

[33] 560 k; 557 h; 553 k.

el Artois con Montreuil-sur-Mer, la Champaña con Hans cerca de Sainte-Menehould figuran a título excepcional entre los lugares de origen anotados por Renaud de Roye. Sin duda, Agnès de Elbeuf, Gilette la Castellana de Montreuil y Margarita de Hans eran mujeres pobres a quienes no se les pudo negar algún dinero.[34]

Las menciones relativas a las regiones más distantes ofrecen un interés particularmente vivo. Gracias a ellas vemos que la virtud taumatúrgica del Capeto tenía adeptos en las provincias del centro, tan apartadas de todo; en el Toulousain, que se había incorporado a la unión francesa hacía muy poco tiempo; en la Bigorre, lejano valle pirenaico del que se había apoderado el rey hacía menos de veinte años; y también en las tierras de los grandes vasallos, en Borgoña; en la Bretaña más que a medias independiente; en Montpellier, que obedecía al rey de Mallorca; en Burdeos, capital continental del Plantagenet.[35]

Reflexionemos un minuto sobre estos hechos. Estamos en 1307 y 1308: años trágicos en los que las necesidades de dinero, cada vez más apremiantes, van a precipitar a la monarquía capeta al escandaloso asunto de los templarios. Nadie duda de que la fiscalidad real comienza a gravitar sobre el pueblo con un peso casi insoportable. ¡Pero qué importa! De todos los rincones del reino los enfermos van a ver al rey de Francia. Cuando en Guingamp, en plena Bretaña bretona, o en los poblados de los alrededores de Tolosa, país de lengua de oc y que fuera región albigense, los pobres se ven aquejados de escrófulas, empuñan su bastón de viaje y por caminos difíciles, y a veces peligrosos, logran llegar hasta los castillos de la Île-de-France o del valle del Loira, donde mora el soberano; y allí van a pedirle un

[34] 558 b; 559 b; 558 b.

[35] La Souterraine (Creuse): 557 e; La Marche (?), 557 h; Toulouse y Toulousain: 554 c, 558 g, 558 l; Bigorre: 561 a; Bourgogne: 558 l; Nantes: 557 c; Guincamp: 557 c; Montpellier: 558 c; Bordeaux: 553 k. Para la situación política o feudal de estas regiones o ciudades bastará con remitir una vez por todas a Aug. Longnon, *La formation de l'unité française*, 1922. La suma entregada a la hermana Agnes, franciscana, de Burdeos, es anormalmente elevada: 12 libras, cifra que sólo se vuelve a encontrar para cada uno de los cuatro lombardos y navarros venidos poco antes a hacerse tocar (553 j). ¿Sería acaso que el gobierno real trataba de atraer mediante el anzuelo de una hermosa limosna a los enfermos súbditos del rey de Inglaterra? (*Cf. infra*, p. 402, para la política seguida frente a los españoles en el siglo XVI.)

milagro. El 13 de diciembre de 1307, en pleno invierno, cuando la corte se encontraba en Nemours, al borde del Loing, se vio llegar a un hombre llamado Guilhelm. Su punto de partida había sido Hauban, en la Bigorre, sobre las elevaciones que dominan el Alto Adour; y había hecho tan larga caminata para obtener la gracia de ser tocado por el rey.[36] Todo lo que nos dicen las obras literarias sobre la realeza, su prestigio, su papel sagrado, ¿alcanza la elocuencia de la historia de este humilde fiel?

Languedocianos, bordeleses, bretones, por lejos de París que viviesen, eran ante todo franceses, y era de su rey de quien esperaban la curación. De igual modo, los escoceses bendecidos por Eduardo I, al que prestaban adhesión, o los flamencos bendecidos por Eduardo III, en quien veían al heredero auténtico de la Corona francesa, esperaban un prodigio de estos monarcas sólo porque los consideraban sus señores legítimos.

En los cortejos dolorosos que se agrupaban en torno a los príncipes taumaturgos de ambos lados del Canal de la Mancha, ¿se veían extranjeros propiamente dichos? Bradwardine informa que hacia su soberano "se precipitaban en multitud gente de Inglaterra, de Alemania, de Francia, de todas partes".[37] Los estados de cuenta ingleses, que sólo suministran cifras, no permiten controlar esta afirmación; pero al parecer debemos acordarle alguna confianza a este capellán real: sus funciones lo destinaban a secundar a su señor en el cumplimiento del rito milagroso, y además siempre lo hemos encontrado exacto en sus afirmaciones. Entre los miles de hombres que se hicieron tocar por los Plantagenet hubo muchos, sin duda, que no eran súbditos suyos. Y en cuanto a los Capetos, las tabletas de corte en tiempos de Felipe el Hermoso nos proporcionan una imagen muy vívida de su prestigio europeo.

[36] 561 a: "Guillelmus de Alba in Bigorra, paciens morbum regis, ibi tunc, xx s. per Petrum de Carnoto". La identificación de *Alba* con Hauban (Altos Pirineos, cant. Bagnères-de-Bigorre) no es puramente conjetural; y además poco importa, ya que la localización regional está dada de una manera segura por la palabra "Bigorra".

[37] Véase *supra*, p. 172, n. 20. En 1344 —fecha del tratado de Bradwardine— los franceses podían pasar a los ojos de un partidario leal de los Plantagenet por súbditos de Eduardo III; pero los alemanes seguían siendo incuestionablemente extranjeros.

En primer lugar, en las tierras del Imperio. A todo lo largo de la frontera occidental de Francia se extendía una faja de terreno, en dirección norte-sur —el antiguo territorio de Lotario en los repartos carolingios—, que dependía nominalmente del soberano alemán, pero que la influencia francesa disputaba a los imperiales. En particular, Felipe el Hermoso fue muy activo allí. Se ha descrito muchas veces su "política de expansión";[38] pero sólo suele recogerse lo que indican las crónicas o los documentos de la diplomacia: tratados con las ciudades o con los señores, procedimientos judiciales, alianzas entre feudatarios. Sin embargo, nos gustaría penetrar más a fondo en las cosas, para así descubrir lo que las multitudes pensaban del rey de la flor de lis en estas regiones donde poco a poco iba creciendo el poder de los Capetos. Pero, ¿cómo lograrlo? Cuando menos sabemos, gracias a Renaud de Roye, que en caso de necesidad esas multitudes se dirigían a él como hacia un hacedor de milagros. Se creía en la eficacia del tacto en Lorena, especialmente en esa ciudad de Metz donde los obispos, en el correr de los últimos años, habían visto varias veces cómo el gobierno francés buscaba aliarse con ellos. Pero se creía también más al sur, en Lausana, en Saboya y, en las orillas del Ródano, en Tarascón, la provenzal.[39]

Y esa misma fe florecía todavía más lejos, en países más estrictamente extranjeros: más allá de los Pirineos, no sólo en ese pequeño reino de Navarra que la reina de Francia le había aportado como dote a su esposo, sino también en España propiamente dicha y, sobre todo, más allá de los Alpes. Sólo en estos años de 1307 y 1308 el rey vio acudir ante él por lo menos a dieciséis italianos: lombardos —en especial gente de Milán, de Parma, de Placencia—, Juan de Verona, cuatro venecianos, un toscano, varios romañolos, una mujer de Urbino, hasta un fraile de los alrededores de Perusa.[40] Estamos aproxi-

[38] Es el título del libro bien conocido de F. Kern, *Die Anfänge der französischen Ausdehnungspolitik bis zum Jahr 1308*, Tubinga, 1910.

[39] Metz: 558 b; Lorena: 553 k; Lausana: 554 d; Saboya: 551 g; Tarascon: 554 b. Sobre Metz y la diplomacia capeta, *cf.* Kern, *loc. cit.*, pp. 172, 144. Se observará que las sumas entregadas a los extranjeros, aunque a veces bastante elevadas, descienden también en otros casos hasta los 20 sueldos, cifra mínima y sin duda normal para las limosnas del tacto.

[40] Navarra: 552 c, 553 j, 554 a; España: 553 m, 554 c, 557 c, 559 e ("Maria de Garda in Esturia, paciens morbum regis... apud Longum Pontem"); Lombardía: 553 j y lat. 9026, p. 13, de las

madamente en la época en que Dante escribía, a propósito de la dinastía capeta, que esta "mala hierba" extendía su sombra por todas partes.[41] Esta monarquía invasora poseía muchas armas: entre otras el milagro. ¡Qué admirables propagandistas debieron ser, por ejemplo, el hermano Gregorio, de la orden de los agustinos, en su convento de Umbría, o la señora Clara, de Bolonia "la Gorda", su patria, si por ventura estos enfermos, después de ser tocados, llegaron a curarse![42]

La política eclesiástica de Felipe el Hermoso pareció a veces una paradoja histórica. No hay duda de que este príncipe, que le asestó un golpe tan rudo al papado, era un hombre profundamente religioso, un devoto, casi un asceta.[43] No tenía nada de un Federico II de Hohenstaufen. ¿Cómo explicar su actitud? Quizás en realidad el enigma no sea tan difícil de resolver como podría suponerse a primera vista. Se olvida con demasiada facilidad quién era Bonifacio VIII. Este papa mediocremente legítimo, que sólo debía la tiara al "gran rechazo" de su predecesor, Celestino V, es decir, a una abdicación obtenida en condiciones sospechosas y en sí misma de dudoso valor; este perseguidor de los espirituales era motivo de escándalo para muchos cristianos puros. Fueron necesarios Sciarra Colonna y Nogaret para transformarlo en mártir. A pesar de todo, no nos queda muy claro el estado de ánimo del monarca que, siendo tan piadoso, autorizó o dejó hacer y, por consecuencia, encubrió con su nombre el inolvidable atentado. ¿Y qué decir de la mentalidad de sus servidores, en su mayoría buenos católicos, que casi siempre se mostraron más implacables que él?

El estudio del tacto de las escrófulas arroja quizás alguna luz sobre este problema psicológico. Nogaret y Plaisians, en una memo-

---

tabletas "... de Lombardia paciens morbum regium" (omitido en la edición); Milán: 560 a; Parma: 551 b; Placencia: 560 f; *Johannes de Verona*, 558 d; Venecia: 553 f; Romania: 558 h, 560 h; Bolonia: 553 m; Toscana: 554 c; Urbino: 557 k; "Gando" cerca de Perusa: 560 k.

[41] *Purg.*, XX, 43 ss.

[42] 560 k: "Frater Gregorius de Gando prope Perusium, ordinis sancti Augustini, paciens morbum regis..."; 553 m: "Clara de Bononia Crassa et Maria de Hispania, patientes morbum regium..." (por supuesto que debe suprimirse la coma que puso el editor entre "Bononia" y "Crassa").

[43] *Cf.* Ives de Saint Denis, *Histor. de France*, XXI, pp. 202, 205; Wenck, *Philipp der Schöne*, p. 67, n. 2.

ria justificativa escrita en 1310, terminaban un largo elogio de su rey con estas palabras, que constituyen de alguna manera su punto culminante: "Por medio de sus manos, Dios opera en favor de los enfermos milagros evidentes".[44] No tomemos esta frase por una vana argucia de abogado. Para los contemporáneos expresaba un hecho incontestable, del que provenía toda una manera de sentir. La misma esperanza que impulsaba a los peregrinos a tomar los caminos que llevaban hasta los grandes santuarios, empujaba hacia el Capeto a multitudes ávidas de curación. Perusa y Urbino, ciudades que al menos teóricamente pertenecían al patrimonio de San Pedro, le enviaban todavía sus escrofulosos en 1308 —vale la pena detenerse en esta fecha—, cinco años después de Anagni.

El rey de Francia, instrumento elegido por la gracia de lo Alto, médico maravilloso al que se imploraba como a un santo en casi toda la catolicidad, no era un simple soberano temporal, ni a los ojos de sus súbditos ni a los suyos propios. Tenía algo de divino, por lo que no se creía obligado a doblar la cabeza delante de Roma. ¿Quién podrá saber jamás qué secreto orgullo pudo inspirar en el alma de Felipe el Hermoso la conciencia de su poder taumatúrgico? O bien, ¿cuánto reconfortaría a sus fieles, en las horas difíciles, el espectáculo de los enfermos de todas las naciones agolpándose a su puerta?

La segunda mitad del siglo XIV y casi todo el XV fueron para las monarquías, en primer lugar para la francesa, pero también para la inglesa, un periodo de crisis. En Francia, la rivalidad de los Valois y de los Plantagenet, la invasión extranjera, los desórdenes políticos y sociales de toda clase; en Inglaterra, las revoluciones dinásticas y la guerra civil, quebrantaron la estructura del Estado. En medio de estos trastornos, ¿la creencia en el milagro real habrá quedado perfectamente indemne? Querríamos saberlo, pero desgraciadamente nos faltan informaciones precisas. Las cuentas francesas han desaparecido. Los libros de la corte inglesa se han conservado en parte, pero

[44] P. Dupuy, *Histoire du differend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel*, en 4°, 1655, p. 519: "apertaque miracula Deus infirmis, Deus per manus eius ministrat". En cuanto a la fecha de la memoria, *cf.* R. Holtzmann, *Wilhelm von Nogaret*, Friburgo, en B, 1890, p. 200; Georges Lizerand, *Clément V et Philippe IV le Bel* (tesis en letras, Paris), 1910, p. 209.

se los consultaría en vano sobre el tema que nos ocupa, pues para este periodo ya no proporcionan, como antes, el monto de las limosnas distribuidas entre los escrofulosos. Se ha querido ver en este silencio la prueba de que los reyes habían cesado de cumplir el gesto curativo o, al menos, no lo realizaban con la misma frecuencia que antes. Pero esto es equivocado a mi parecer. El hecho debe explicarse, más sencillamente, por una modificación de escrituras: sin duda el limosnero seguiría dándoles algún dinero a los enfermos, como en el pasado; pero en el libro de gastos, las erogaciones que él efectuaba por este concepto quedaban confundidas en un mismo rubro con otros pagos. Poseemos la cifra global de las limosnas reales, pero su detalle se nos escapa.

Por lo demás, no se puede dudar de que tanto en Inglaterra como en Francia, en tiempos de la Guerra de los Cien Años y de la Guerra de las Dos Rosas, los reyes siguieron tocando escrófulas: nos lo aseguran textos bastante numerosos y de diversas clases —crónicas, obras de medicina o de polémica política—;[45] pero ellas no nos permiten estimar con exactitud la popularidad del rito.

Sin embargo, parece difícil que la lucha entre las diferentes ramas de la familia real de que fue teatro Inglaterra no haya perturbado en alguna medida el sentimiento popular. Pero sólo podemos limitarnos a simples conjeturas. El gran jurista sir John Fortescue, partidario de Enrique VI, se encargó de suministrarnos una prueba muy llamativa de este desasosiego. Exiliado en Escocia durante los años de 1461 a 1463, escribió entonces diversos tratados en favor de su señor, que han llegado hasta nosotros; y en ellos le niega a Eduardo IV, que en ese momento estaba en posesión del trono, la virtud taumatúrgica. A su parecer, sólo Enrique VI la conservaba:

> al contacto de sus manos muy puras... se ve todavía hoy a los enfermos que sufren del mal real, aun en los casos en que los médicos han renunciado a curarlos, recobrar por intervención divina la salud tan deseada; por ello sea loado el Todopoderoso, pues de la gracia divina proviene la

[45] Texto de Fortescue, citado *infra*, n. 46; textos médicos, pp. 191-192; textos diversos (teología, filosofía política...), pp. 211 ss.

gracia de la salud, y los testigos de estos hechos se ven fortalecidos en su fidelidad al rey, y el indubitable título de este monarca, con la aprobación de Dios, queda así confirmado.[46]

Los de la dinastía Lancaster rehusaban, pues, a los príncipes de la casa de York el don del milagro. Y no hay ninguna duda de que sus adversarios políticos procederían con ellos de igual manera. Cada campo procuraba desacreditar el rito practicado en el campo opuesto. ¿Cómo pensar que algo de este descrédito no recaería también sobre el rito en general? Se pensaba que el rey legítimo era capaz de curar; pero, ¿quién era el rey legítimo? La incertidumbre que solía imperar sobre este punto tan delicado no podía dejar menguar en algo la ola de enfermos, antes tan caudalosa en los días del tacto. No es posible aportar pruebas numéricas decisivas de este descenso de la fe, como vimos antes; pero poseemos indicios de ello, que pasamos a examinar.

Poco después de la Guerra de las Dos Rosas se ven reaparecer en las cuentas de Enrique VII y de Enrique VIII algunas menciones relativas al tacto. Son escasas; pero según es verosímil pensar, ello se debe a que son incompletas. La mayoría de los enfermos quedaría sin duda al margen del presupuesto general de limosnas, cuyo detalle se nos sigue escapando: sólo conocemos algunos pagos efectua-

[46] *De titulo Edwardi comitis Marchie*, c. x, en *The Works of Sir John Fortescue... Now First Collected by Th. Lord Clermont*, que forman el t. I de *Sir John Fortescue, Knight, his Life, Works and Family*, en 4°, Londres, 1869 ("printed for private distribution": un ejemplar en el Museo Británico), p. 70: "virtute cujus debitae sibi unctionis per mundissimorum suarum manuum contactum labe aliquâ utpote sanguine homicidii et fame luxuriae incontaminatarum, languentes morbo regio, de quibus medici expertissimi desperarunt, usque in hodiernum diem optatam Domino conferente recipiunt sospitatem ad Dei omnipotentis laudem, de cujus gratia venit gratia sanitatum, ad videntium et assistentium fidelitatis ad ipsum regerm constantiam, et sui indubitatissimi tituli, Domino approbante, confirmationem". Para el resto del pasaje, véase *infra*, pp. 308-309. *Cf.* del mismo autor otro escrito de la misma época, la *Defensio juris domus Lancastriae* (ed. Clermont, p. 508; este pasaje fue también publicado por Freind, *The History of Physick*, 5ª ed., II, 1758, [p. 32]) y Crawfurd, *King's Evil*, p. 45 (*cf. infra*, p. 260, n. 37). Fortescue incluye la curación de las escrófulas entre los dones reales negados a las reinas. El pasaje de la *Defensio* está traducido casi textualmente en un tercer tratado, siempre de la misma época: *Of the Title of the House of York* (ed. Clermont, p. 498; Crawfurd, *loc. cit.*, p. 46). Sobre la vida de Fortescue y la cronología de sus obras, véase Ch. Plummer, introducción a su edición del tratado *On the Governance of England*, Oxford, 1885.

dos, a título excepcional, por personas extrañas al servicio regular de las caridades reales y consignadas por esta razón en los libros de caja de la corte, que sólo en parte han llegado hasta nosotros.

Para la época de los primeros Tudor, así como el periodo inmediatamente anterior, hay que renunciar, pues, a establecer estadísticas anuales comparables con las que vimos en los reinados de Eduardo I, Eduardo II y Eduardo III. Pero en vez de alinear sumas, examinemos separadamente, en las cuentas de Enrique VII, los diversos rubros que se refieren a "curaciones". Los favorecidos con el milagro recibían uniformemente seis chelines y ocho denarios cada uno. En tiempos de los tres Eduardos, como ya vimos, la suma era fija, pero mucho menos elevada: un denario. Por supuesto, la diferencia de valores no puede establecerse mediante una simple comparación numérica: de nada sirve observar que seis chelines y ocho denarios equivalen a ochenta denarios, pues con este mismo nombre de "denario" se designaba en tiempos de Enrique VII una cantidad de metal precioso mucho menor que a fines del siglo XIII, por ejemplo. La baja constante del valor de las monedas constituye uno de los hechos fundamentales de la historia económica de la Edad Media. Sin embargo, no se puede dudar de que la limosna entregada por Enrique VII fue muy superior a aquellas con las que tenían que conformarse los pacientes de Eduardo I o incluso de Eduardo III. Durante el reinado de este último soberano, un denario era una pequeña moneda de plata que pesaba un poco menos de un gramo y medio.[47] En el reinado de Enrique VII y en los primeros años del de Enrique VIII, seis chelines y ocho denarios representaban una moneda de oro, de un peso levemente superior a cinco gramos;[48] se le llamaba *ángel* porque llevaba la efigie de san Miguel arcángel. Este *ángel* era la unidad que se destinaba al tacto bajo el reinado de los Tudor y siguió desempeñando este papel con los Estuardo. Su valor como expresión monetaria va-

[47] Exactamente 22 granos 2/9, al menos hasta el 18° año de su reinado; el grano valía 0 gr. 0648. Más tarde el denario descendió progresivamente hasta 18 granos: E. Hawkins, *The Silver Coins of England*, 3ª ed. (revisada por R. L. Kenyon), Londres, 1887, p. 207.

[48] Exactamente 80 granos: R. L. Kenyon, *The Gold Coins of England*, Londres, 1884, p. 89. El peso está dado para Enrique VIII; pero sin duda era casi el mismo bajo Enrique VII. Para todo lo *referente a la historia monetaria del tacto bajo los Tudor*, véase Farquhar, *Royal Charities*, I.

riaba, como el de las demás piezas metálicas, según la política financiera. En 1526, Enrique VIII lo llevó a siete chelines y seis denarios.[49] Esto significó "debilitar" la moneda; pero los enfermos no se vieron afectados por esta operación, pues ahora recibieron precisamente siete chelines y ocho denarios, es decir, se les siguió entregando la misma moneda de oro que en el pasado, ya que se consideraba indispensable beneficiarlos con una cierta cantidad, siempre aproximadamente la misma, del precioso metal.

En cuanto al poder adquisitivo del numerario en las diferentes épocas, no nos es posible intentar una apreciación exacta en el estado actual de nuestros conocimientos. Sabemos, no obstante, que antes de la Peste Negra un denario constituía el salario diario normal de un agricultor forrajero, es decir, de un obrero bastante mal pagado; a comienzos del siglo XVI, el *ángel* era el honorario habitual de una consulta para un médico de prestigio; se puede apreciar la diferencia.[50]

En resumen, desde Eduardo III hasta Enrique VII, la limosna a los escrofulosos pasó de la plata al oro y al mismo tiempo su valor económico se acrecentó considerablemente. ¿Cuándo se produjo la modificación? ¿Bajo Enrique VII o antes de él? ¿De golpe o por etapas? No se sabe. Eduardo IV parece haber sido el primer rey que recurrió a los *ángeles*; pero, ¿los empleaba ya para las necesidades del rito de curación? Nada permite afirmarlo.

Sin embargo, una cosa es cierta: esta curiosa transformación que llegó a hacer de la limosna entregada a los enfermos una verdadera prima, un incentivo para quienes tal vez dudaban en hacerse tocar, se produjo durante este periodo de crisis en que los principales rivales que se disputaban la corona se negaban unos a otros el derecho al milagro. ¿Simple coincidencia? Parece difícil creerlo. Cada preten-

[49] Farquhar, I, p. 84. Simplifico un poco cuando digo "la misma moneda de oro", pues el título de la moneda varió en ese momento y luego variará más todavía, pero esto no importa a nuestros efectos.

[50] Para el denario, véase *Statute of Labourers* de 1350, *Statutes*, I, p. 311: "et que nul preigne en temps de sarcler ou feyns faire for que j.d. le jor". Creo preferible traducir *feyns faire* por "faner", debido a su relación con *sarcler*, y sobre todo porque en los artículos siguientes se prevé el salario de los segadores de prados. Es, naturalmente, más elevado: 5 d. el acre o 5 d. la jornada. Para el *ángel*, Farquhar, I, p. 73.

diente debió tratar de atraer, por todos los medios, a los escrufulosos en busca de curación; pues, empleando la terminología de Fortescue, no había "confirmación" más definitiva de un "título", aun si considerado "indudable", que el don taumatúrgico.

En Francia, donde no se asistió a luchas de este tipo, la suma que se les entregaba a los beneficiarios del tacto siguió siendo bastante baja: dos sueldos torneses en los reinados de Luis XII y de Francisco I, cifra equivalente a dos pequeñas monedas de plata.[51] ¿No parece legítimo ver en la asombrosa elevación del valor de la limosna inglesa el efecto de una pugna entre las dinastías rivales?

A pesar de todo, la fe en el milagro real sobrevivió victoriosa a las tormentas políticas. En seguida veremos de qué elementos psicológicos profundos tomó esa fe su fuerza de resistencia. Pero en la época a la que hemos llegado había otros apoyos, además de los impulsos sólo en parte conscientes: la ciencia médica, la teología, la filosofía política, se habían apoderado de esa práctica y le habían otorgado la sanción de la palabra escrita. Consultemos, pues, a los que escribieron esos libros, y en primer lugar a los médicos.

3. EL TACTO DE LAS ESCRÓFULAS EN LA LITERATURA MÉDICA DE LA EDAD MEDIA

Durante mucho tiempo, al parecer, los escritores médicos evitaron toda alusión al poder taumatúrgico de los reyes. En realidad, un gran número de ellos se limitaba a copiar o a comentar, más o menos servilmente, ya a los antiguos, ya a los árabes. Su silencio se explica en buena parte, y muy naturalmente, por el de sus modelos. Pero, según parece, hubo además otra razón, que descubriremos con facilidad cuando veamos en qué momento se interrumpió ese silencio.

[51] *Infra*, p. 401, n. 3. Bajo Luis XII, en virtud de la ordenanza del 19 de noviembre de 1507, el "grand blanc", que valía 12 d.t., pesaba un poco menos de 2 gr. 85; lo mismo bajo Francisco I hasta 1519; de 1519 a 1539, el "blanc" (12 d.t.) pesará un poco menos de 2 gr. 66; de 1540 a 1547, el "douzain" (también 12 d.t.), un poco más de 2 gr. 68. *Cf.* A. Blanchet y A. Dieudonné, *Manuel de numismatique française*, II, pp. 308, 314.

Un *Tratado de medicina (Compendium Medicinae)*, que gozó de cierta celebridad en la Edad Media, nos llegó como compuesto por Gilberto el Inglés (Gilbertus Anglicus). Nada se sabe seguro de este personaje. ¿Indica su sobrenombre que estaba vinculado de alguna manera con Inglaterra: por su nacionalidad, por sus orígenes familiares, por alguna permanencia en ese país? Imposible saberlo. En cuanto a la fecha en que se escribió el tratado, se la puede fijar, sin temor a equivocarse, en la primera mitad del siglo XIII; pero no podemos dar ninguna precisión mayor. Esta obra tan misteriosa es, por lo que sé, la primera de su género en que se hace referencia al tacto. En efecto, en el libro III se leen estas palabras: "Las escrófulas... llamadas también mal real porque los reyes las curan".[52] Como se ve, una simple alusión, hecha como al pasar y que parece más un uso de lenguaje que un modo de tratamiento recomendado expresamente por el autor.

Los escritores que dieron al milagro real carta de ciudadanía en la ciencia fueron franceses y súbditos de Felipe el Hermoso: Ber-

[52] Ed. de Lyon, en 4°, 1510, en el capítulo *De scrophulis et glandulis*: "et vocantur scrophule... et etiam morbus regis quia reges hunc morbum curant". Temiendo que esta frase hubiese sido interpolada posteriormente, revisé uno de los antiguos manuscritos del *Compendium*, el 173 de la Bibl. de Vendôme, que es del siglo XIII; y allí aparece correctamente (fol. 122 a). En cuanto a la fecha del tratado, se estableció de la siguiente manera: Gilberto menciona, a propósito, del ojo, "collirium quod feci Bertranno filio domini H. de Jubileto" (ms. de Vendôme, fol. 94 b; p. 137 de la edición de Lyon). La de Giblet (Djebaïl) era una de las grandes familias señoriales de Tierra Santa. Se encontrará su genealogía en Du Cange, *Les familles d'Outremer*, ed. E. G. Rey *(Doc. inéd.)*, 1869, p. 325. Sólo puede tratarse en este caso de Bertrand II, hijo de Hugue. Bertrand tomó parte en la cruzada de 1217 y figura en este mismo año como testigo de un acta. Hugue murió después de 1232. Este pasaje fue señalado por Littré, *Histoire littéraire*, XXI, p. 394. M. J. F. Payne, *English Medicine in the Anglo-Norman Period (British Medical Journal*, 1904, II, p. 1283), lo rechaza por considerarlo una interpolación. Sólo un estudio muy profundo de los manuscritos permitiría resolver definitivamente la cuestión. Sin embargo, debo hacer observar que el manuscrito de Vendôme incluye el texto religioso. M. Payne sitúa la actividad de Gilberto en los alrededores del año 1200. Acepta, pues, la tradición —atestiguada por primera vez en el siglo XVII— según la cual habría sido médico del arzobispo de Canterbury, Hubert Walter; ¿pero cómo prestar crédito a una versión tan tardía, que no se basa sobre ninguna referencia a un texto antiguo? Yo no pude ver a H. E. Handerson, *Gilbertus Anglicus (Published Posthumously for Private Distribution by the Cleveland Medical Library Assoc.)*, Cleveland, Ohio, 1918, que señala Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, II, Londres, 1923, p. 478, n. 1; la noticia de Thorndike sobre Gilberto no aporta ninguna precisión sobre el problema de la fecha.

nardo de Gourdon,[53] los cuatro maestros anónimos que comentaron los tratados quirúrgicos de Rogelio y de Rolando de Parma,[54] y por último Enrique de Mondeville, cirujano del rey, muy orgulloso de tener a su señor como colega, pues escribió ingenuamente: "Así como nuestro Salvador, Señor Jesucristo, al ejercer la medicina con sus manos quiso honrar a los médicos, de igual manera nuestro serenísimo soberano el rey de Francia los honra, a ellos y a su profesión, curando las escrófulas por simple contacto".[55]

Pero no todo el mundo compartía este entusiasmo. Hacia 1325 vivía en Ypres un médico, el maestro Juan, que nos dejó un tratado sobre su arte. Parece que había tomado parte en las luchas políticas que desgarraban por entonces a Flandes, y se alineó en el bando que luchó contra la flor de lis. De ahí, sin duda, su escepticismo con respecto al don taumatúrgico que la opinión médica francesa atribuía a los Capetos. "Se os dirá ahora —escribía— que muchas gentes creen que Dios ha dado al rey de Francia el poder de curar las escrófulas supurantes por un simple contacto de su mano. Según la creencia de estas gentes, muchos enfermos tocados se curan; pero a veces no."[56] Es visible que a los ojos del maestro Juan, la idea de incorporar el tacto real entre los remedios aconsejados por la farmacopea clásica parecía aún una novedad.

[53] *Lilium Medicinae*, ed. de 1550, pars. I, p. 85; el *Lilium* fue escrito alrededor de 1305.

[54] *Collectio Salernitana*, II, Nápoles, 1853, p. 597. La atribución a autores franceses es posible, pero no segura; *cf.* Gurlt, *Gesch. der Chirurgie*, I, p. 703.

[55] J. L. Pagel, *Leben, Lehre und Leistungen des Heinrich von Mondeville, Theil I, Die Chirurgie des Heinrich von M.*, Berlín, 1892 (texto editado por primera vez por el *Archiv für Klinische Chirurgie*, XI y XII), Tract. II, *Notabilia introductoria*, p. 135: "Et sicut praedictum est, quod Salvator noster, Dominus Jhesus Christus, officium cyrurgicum propriis manibus exercendo voluit cyrurgicos honorare, ita et eodem modo Princeps Serenissimus, Francorum rex, ipsos et eorum status honorat, qui curat scrophulas solo tactu...": *cf.* Tract. III, doctr. II, cap. IV, p. 470. Los dos pasajes faltan en la traducción francesa (donde no se encuentra todo el tercer tratado y el prólogo del segundo sólo figura en forma muy resumida): *La chirurgie de maître Henri de Mondeville*, ed. A. Bos, 2 vols., 1897-1898 *(Soc. des anc. textes)*. Sobre las fechas de Henri de M., véase una nota de Wenck, *Philipp der Schöne*, p. 16, n. 4.

[56] *La chirurgie de maître Jehan Yperman*, ed. Broeckx, *Annales acadérn. archéolog. Belgique*, XX (1863), p. 259. "Van des conincs evele sal men jou nou segghen her hebben vele lieden ghelove ane den coninc van Vranckerike dat hem God macht heeft ghegheven scrouffelen te ghenesene die loepen ende dat alle met sin begripe van der hant ende dese lieden ghenesen, vele hi hore ghelove ende onder wilen ghenesen si niet." Debo la traducción de este pasaje a mi colega de Bruselas, Ganshof. Sobre Jean Yperman, véase la introducción de Broeck; estuvo a

Pero muy pronto dejó de ser vista como tal. A decir verdad, los escritores de una época posterior, como Guido de Chauliac en Francia, en su *Grande Chirurgie* escrita en 1363 y que hasta los tiempos modernos siguió siendo uno de los manuales preferidos por los médicos,[57] y en Inglaterra Juan de Gaddesden, bajo Eduardo III,[58] y Juan de Mirfield, bajo Ricardo II,[59] obedecieron sin más al impulso que imprimió el grupo francés en las proximidades del año 1300. Es extremadamente llamativo que el rito de curación haya obtenido así una especie de consagración científica en el mismo momento y aproximadamente en el mismo ambiente donde, como veremos más adelante, cesó el ostracismo a que lo había condenado hasta entonces la doctrina eclesiástica. Al callar por tanto tiempo sobre este tema, los médicos no habían hecho más que imitar la prudente abstención de que hacía gala la teología, por razones que indicaremos en su momento.

Por lo demás, no todos cambiaron de actitud. Sólo los franceses y los ingleses, que pertenecían a naciones directamente interesadas en la gloria del milagro real, le reservaron un lugar en sus escritos, cuando menos a veces; pero no ocurrió lo mismo con sus colegas extranjeros. No es que éstos llegaran tan lejos como para poner en duda los poderes de tacto del monarca; y es muy excepcional el caso de un Juan de Ypres que sí lo negó, pero porque estaba animado de ese odio violento que solían provocar en Flandes las luchas municipales. La mayoría de los tratadistas extranjeros simplemente no decían nada sobre el punto. ¿Cómo explicar este silencio? En algunos casos, por ignorancia o rutina; pero en otros parece una actitud deliberada. Tomemos por ejemplo a Arnau de Vilanova, que fue uno de los más

---

cargo del servicio médico en el ejército de Ypres durante la guerra contra el conde Luis, en 1325 (p. 134). *Cf.* Gurlt, *Geschichte der Chirurgie*, II, p. 137.

[57] Tract. II, doc. I, cap. IV; texto latino: *Chirurgia magna Guidonis de Gautiaco*, en 4°, Lyon, 1535, p. 79; texto francés: ed. E. Nicaise, en 4°, 1890, p. 127.

[58] *Praxis medica, rosa anglica dicta*, lib. II, en el parágrafo titulado "Curatio scrophularum...", ed. de 1492, en 8°, s. l., s. f., p. 54 v.

[59] *Breviarium Bartholomaei*, British Museum, Harleian, ms. 3, fol. 41, col. 1 (ya citado en Crawfurd, *King's Evil*, p. 42). No sé por qué Lanfrank, que en su *Science of Cirurgie* (*Early English Texts*, O. S. 102, III, II, 13) dedica un capítulo a las escrófulas, no señala el poder de curación de los reyes; quizás copiaba a un autor más antiguo que no hacía referencia a ello.

grandes médicos del siglo XIV. Sin duda aragonés de origen, vivió en Francia y en Aviñón. ¿Cómo pensar que no oyera hablar jamás de las curas efectuadas por los Valois? Sin embargo, se buscaría en vano una mención a ello en el capítulo "De scrophula" de su *Tratado de medicina práctica.*[60] Sin duda que por tratarse de un espíritu independiente y capaz de imprimirle hasta a la incredulidad cierto sesgo original, no compartía la fe ciega de sus contemporáneos. Por lo que he podido ver, la noción del poder de curación de los reyes no penetró antes del siglo XVI en la literatura médica internacional.[61]

Tampoco hay que suponer que los médicos medievales, incluso los ingleses y franceses, se desbordaron en frases entusiastas a propósito de los ritos de curación. Los milagros eran para ellos cosas familiares, que no contradecían para nada su sistema del mundo, tanto los que realizaban los príncipes temporales como los de los santos. Creían en ellos, pero con una fe tranquila y sin fanatismo. Por otra parte, distinguían mal los remedios naturales, cuya acción les parecía por lo común completamente misteriosa, de los sobrenaturales, y los enumeraban unos junto a otros con toda ingenuidad. Y fue frecuente que remitieran a los reyes los escrofulosos que se mostraban rebeldes a todo tratamiento. "Como último recurso —decía Bernardo de Gourdon en su *Lis de la medicina*— hay que recurrir al cirujano, o si no, vayan a ver a los reyes."[62] Juan de Gaddesden invirtió este orden: "Si los remedios resultan ineficaces —leemos en su *Práctica médica*—, que el enfermo acuda al rey y se haga tocar y bendecir por él... y en último caso, si todo lo demás ha resultado insuficiente, que acuda al cirujano".[63] Y no debe verse en esto ningu-

[60] *Compendium medicinae practicae*, lib. II, cap. V (ed. de Lyon, en 4°, 1586, p. A 54 v ss.).

[61] El primer médico extranjero en Francia y en Inglaterra que lo menciona es, por lo que sé, el italiano Gerolamo Mercuriale, en su *De morbis puerorum*, que apareció por primera vez en 1583; ed. de 1588, en 4°, Venecia, p. 35. Luego otro italiano, Fabrizio d'Acquapendente, uno de los fundadores de la anatomía científica, en su *Pentateuchus*, publicado primero en 1592 (citado por Gurlt, *Gesch. der Chirurgie*, II, p. 451).

[62] *Loc. cit.*: "Finaliter oportet recurrere ad manum chirurgicam... et si non, vadamus ad reges". Juan de Mirfield emplea expresiones análogas.

[63] *Loc. cit.*: "Et si ista non sufficiant, vadat ad Regem, ut ab eo tangatur atque benedicatur: quia iste vocatur morbus regis; et valet tactus nobilissimi et serenissimi regis anglicorum. Ultimo tamen si ista non sufficiunt tradatur cirurgico".

na ironía. Gaddesden no piensa que el cirujano lo hará forzosamente mejor que el rey; por el contrario, piensa que la operación, sin duda peligrosa, debe evitarse a cualquier precio: únicamente se recurrirá a ella después de haber agotado todas las demás posibilidades, incluido el milagro.

Los reyes no curan siempre; tampoco los santos. Pero no por eso se duda de sus poderes. Los apologistas de la realeza taumatúrgica en los siglos XVI y XVII hablarán en otro tono, porque ellos no vivían ya en la misma atmósfera; y entonces tenían que poner mayor énfasis en lo que decían para ser escuchados por un pueblo menos confiado. Es que una fe simple se expresa simplemente y con ingenuidad.

Así, el tacto de las escrófulas se volvió un lugar común médico en Francia y en Inglaterra. Los manuales técnicos vinieron de ese modo a servir a la mayor gloria de la monarquía. Sin duda, más de un médico, agotada su ciencia, dio a sus clientes el consejo que se hizo clásico: "Vaya a ver al rey". Pero veamos ahora lo que dirían a su grey los doctores de la Iglesia.

4. EL TACTO DE LAS ESCRÓFULAS ANTE LA OPINIÓN ECLESIÁSTICA

En el siglo XI, poco después de la instauración en Francia del primer rito de curación, un gran movimiento doctrinario vino a quebrantar hasta sus cimientos la vida de la Europa católica. Los historiadores, atribuyéndole como epónimo al papa Gregorio VII, lo denominan corrientemente gregoriano. Me atendré a las costumbres aceptadas, pero conviene recordar que este despertar religioso, nacido de sentimientos profundos, fue ante todo una obra colectiva. Un grupo de monjes y prelados revolucionó a la Iglesia. Estos hombres, cuya influencia fue tan fuerte, no se movían en absoluto con mentalidad de creadores del pensamiento: las tesis que repetían hasta la saciedad las habían producido otros antes que ellos. Su originalidad residió en otro aspecto: en ese implacable sentido lógico que los indujo a llevar hasta los extremos la aplicación de los principios que habían recibido de la tradición, un poco embotados por un prolongado uso;

en la sinceridad con que sus palabras revestían de un acento nuevo a las teorías más rebatidas; y sobre todo en el esfuerzo que hicieron heroicamente por transformar en reglas de conducta práctica, ideas antiguas generalmente, como el cristianismo, pero que después de muchos siglos ya era costumbre no dejarlas salir del inofensivo mundo de los tratados de teología o de moral. Su influencia decidió la actitud que durante largos años adoptó la literatura eclesiástica frente al milagro real. Ya veremos en qué sentido se ejerció esa influencia.[64]

Para comprender las concepciones políticas de esta escuela importa representarse muy exactamente a qué se oponían, lo que suele olvidarse. El poder temporal, que era combatido con tanto encarnizamiento, no tenía nada de común con el Estado laico, que mucho más tarde iba a ser atacado a su vez por otros pensadores católicos. Lejos de tratar de romper todo vínculo con la religión, dicho Estado pretendía, al contrario, estar revestido de un carácter eminentemente religioso: era la realeza sagrada, legado de antiguas épocas, y sancionada, quizás imprudentemente, por la Iglesia de los siglos VIII y IX. El rito de la unción real, después que se introdujo en Europa occidental, no había dejado de crecer en importancia y prestigio. Como veremos de inmediato con más amplitud, en ciertos medios se extraía de ese acto, más expresamente que nunca, la noción del carácter casi sacerdotal de los soberanos. Los emperadores y reyes se valían del óleo santo para tratar de someter a su clero, y hasta al papado mismo.

Precisamente los reformadores gregorianos quisieron antes que nada despojar de su aura sobrenatural a estos príncipes mundanos que se creían personajes sagrados, reducirlos a no ser más que simples seres humanos —pensaran como pensaran sus fieles—, cuyo

[64] Sería completamente absurdo pretender dar aquí una bibliografía, aunque fuera sumaria, del movimiento gregoriano. Los trabajos más recientes fueron útilmente inventariados por J. P. Whitney, *Gregory VII*; *Engl. Historical Review*, 1919, p. 129. Para la historia de las doctrinas políticas durante este periodo, la más reciente obra de conjunto es R. W. y A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, III y IV, Edimburgo y Londres, 1915 y 1922. Confieso haber sacado muy poca cosa de E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, I, Tubinga, 1918. En cambio, siempre se consultará con provecho a F. Kern, *Gottesgnadentum*.

imperio sólo debía limitarse a las cosas terrenales. He ahí por qué, mediante una coincidencia que sólo en apariencia resulta paradójica, los partidarios del origen popular del Estado, los teóricos de una especie de contrato social, tienen que ser buscados en esta época entre los defensores más fanáticos de la autoridad en materia religiosa.

Bajo el papado de Gregorio VII, un monje alsaciano, Manegoldo de Lautenbach, en un tratado dedicado a la apología de la política pontificia, explicaba cómo el rey, elegido para reprimir los designios de los malvados y proteger a los buenos, será despojado de su dignidad si falta a estas condiciones, "pues en ese caso, según toda evidencia, habría roto el pacto que lo hizo rey". Y Manegoldo, algunas líneas más adelante, no vacila en comparar este pacto, fundamentalmente revocable, entre el pueblo y su jefe, con el contrato que un hombre concluye con el manadero a quien le da a guardar sus cerdos "mediante un salario justo".[65] Se trata de una fórmula de rigor excepcional, de cuyo alcance acaso no era totalmente consciente el propio autor. Pero estaba en concordancia con la lógica profunda de la corriente de pensamiento que la había generado. Los historiadores han presentado con frecuencia a esta corriente como una tentativa por someter lo temporal a lo espiritual: interpretación exacta, en rigor, pero incompleta. Fue antes que nada un esfuerzo vigoroso en el dominio político por destruir la antigua confusión entre lo temporal y lo espiritual.

En cuanto al poder monárquico, poseemos la opinión del propio Gregorio VII, consignada en la carta célebre que le dirigiera el 15 de marzo de 1081 al obispo de Metz, Hermann. Acababa de excomul-

[65] *Ad Gebehardum liber*, c. xxx (*Monum. German., Libelli de lite*, I, p. 365): "Neque enim populus ideo eum super se exaltat, ut liberam in se exercendae tyrannidis facultatem concedat, sed ut a tyrannide ceterorum et improbitate defendat. Atqui, cum ille, qui pro coercendis pravis, probis defendendis eligitur, pravitatem in se fovere, bonos conterere, tyrannidem, quam debuit propulsare, in subiectos ceperit ipse crudelissime exercere, nonne clarum est, merito illum a concessa dignitate cadere, populum ab eius dominio et subiectione liberum existere, cum pactum, pro quo constitutus est, constet illum prius irrupisse?... Ut enim de rebus vilioribus exemplum trahamus, si quis alicui digna mercede porcos suos pascendos committeret ipsumque postmodo eos non pascere, sed furari, mactare et perdere cognosceret, nonne, promissa mercede etiam sibi retenta, a porcis pascendis cum contumelia illum amoveret?" Sobre Manegold véanse, entre otros, A. Fliche, *Les théories germaniques de la souveraineté à la fin du XIe siècle, Revue historique*, CXXV (1917), pp. 41 ss., y R. W. y A. J. Carlyle, *op. cit.*

gar por segunda vez al emperador Enrique IV; se sabía embarcado en una lucha sin cuartel; no tenía por qué andarse con más miramientos, y en este ardiente manifiesto su pensamiento se muestra al desnudo. Quizás exagera la expresión, por lo común menos extremada; pero esas exageraciones mismas, si es que las hay, sirven para subrayar los rasgos fundamentales de una doctrina perfectamente firme y coherente en su conjunto. Gregorio humilla con una especie de ira a la realeza ante el sacerdocio, y la sitúa tan bajo que la presenta casi como una institución diabólica. Pero, ¿de dónde viene, a sus ojos, la inferioridad flagrante de los príncipes de este mundo? De que, por ser laicos, no son alcanzados por las gracias sobrenaturales. ¿Qué es un emperador o un rey, por poderoso que parezca en la tierra, ante un sacerdote capaz, "mediante una palabra de su boca", de transformar el pan y el vino "en el cuerpo y la sangre de nuestro Señor"; o bien ante un exorcista (es sabido que se entiende por esta palabra al clérigo provisto de la tercera de las órdenes menores)?; pues el emperador o el rey sólo mandan a hombres, mientras que el exorcista —y éstos son los propios términos del ritual de ordenación que solía recordar oportunamente Gregorio— es el "emperador espiritual constituido para expulsar a los demonios".[66] Y el papa agregaba estas palabras que nos será preciso recordar:

[66] Ph. Jaffé, *Gregorii VII registrum (Bibliotheca rerum Germanicarum*, II), VII, 21, pp. 453 ss., especialmente p. 457: "Quis nesciat reges et duces ab iis habuisse principium qui, Deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis pene sceleribus, mundi principe, diabolo videlicet, agitante, super pares, scilicet homines, dominari caeca cupidine et intolerabili praesumptione affectarunt". Para la inferioridad del rey frente al exorcista, véase p. 459: "Meminisse etiam debet fraternitas tua: quia maior potestas exorcistae conceditur, cum spiritualis imperator ad abiciendos demones constituitur, quam alicui laicorum causa saecularis dominationis tribui possit". Para el sacerdote, p. 460, especialmente: "Et quod maximum est iti chiristiana religione, quis eorum valet proprio ore corpus et sanguinem Domini conficere?" Las palabras "spirituales imperatores ad abjiciendos daemones" se encuentran todavía hoy en una de las oraciones prescritas por el pontificado romano para la ordenación del exorcista. La fórmula es antigua; véanse, por ejemplo, las diversas *ordines* reunidas por don Martene, *De antiquis ecclesiae ritibus*, ed. de Bassano, 1788, fol. II, pp. 30 ss. En cuanto a saber si Gregorio VII atribuía realmente al poder civil un origen diabólico, esta cuestión se ha planteado a menudo; véase especialmente la interesante discusión del canónigo Cauchie [*Revue d'histoire ecclésiastique*, V (1904), pp. 588-597], que trata de conciliar las diferentes declaraciones de Gregorio VII sobre este punto, bastante diferentes en su forma —conviene subrayarlo—, según que el papa tuviera razones para mostrarse agradable o desagradable ante tal o cual soberano temporal. Monseñor Cauchie llega a esta conclusión (p. 593): "No hay ninguna

¿Dónde encontrar, entre los emperadores y los reyes, un hombre que haya igualado por sus milagros a san martín, a san Antonio o a san Benito, para no hablar de apóstoles o de mártires? ¿Cuál es el emperador o el rey que resucitó a los muertos, devolvió la salud a los leprosos o la luz a los ciegos? Veamos los casos del emperador Constantino, de piadosa memoria; de Teodosio y Honorio, de Carlos y Luis, todos defensores de la justicia, propagadores de la religión cristiana y protectores de las iglesias; la Santa Iglesia los alaba y los reverencia, pero en ningún momento proclama que ellos brillaron por la gloria de tales milagros.[67]

De este modo Gregorio VII negaba expresamente a los soberanos temporales, incluso a los más piadosos, el don del milagro. Al hacerlo, ¿pensaba en el poder taumatúrgico que desde hacía generaciones reivindicaban para sí los monarcas franceses? La forma muy general que dio a su pensamiento no permite percibir una alusión tan precisa. Además, sus miradas estaban vueltas por entonces hacia el Imperio, más que bacia el pequeño reino capeto. Sin duda que él sólo quiso extraer de las concepciones que se había formado sobre la naturaleza del poder político una conclusión muy natural, sin referirse a ningún caso particular. Pero la idea que necesariamente se deduce de los principios de la escuela gregoriana proviene de otros y no de él, y ellos no dejaron de aplicarla a los reyes franceses e ingleses.

---

contradicción en decir: 1°, de hecho, el poder se establece de una manera diabólica; 2°, en principio, y a pesar de este vicio original, hay que considerarlo como querido o permitido por Dios". ¿Pero esto no equivale a decir que Gregorio VII consideraba que nada en el mundo se hace sin permiso de Dios, incluso lo que hace el diablo o, en otros términos, que Gregorio no era maniqueo? Hay que estar de acuerdo con esto. En suma, no se puede dudar de que Gregorio no veía nada de diabólico en el origen de las realezas: es también el sentido de la célebre respuesta que le dio el obispo de Lieja, Wazon —gregoriano antes de Gregorio—, al emperador Enrique III a propósito de la comparación entre las unciones reales y sacerdotales, según la cual la segunda fue creada *ad vivificandum*, pero la primera *ad mortificandum*; *Anselmi Gesta Episcop. Leodensium*, en *Monum. German.*, SS. VII, p. 229.

[67] *Loc. cit.*, p. 462: "Namque, ut de apostolis et martyribus taceamus, quis imperatorum vel regum aeque ut beatus martinus, Antonius et Benedictus miraculis claruit? Quis enim imperator aut rex mortuos suscitavit, leprosos mundavit, cecos illuminavit? Ecce Constatinum pise memoriae imperatorem, Theodosium et Honorium, Carolum et Lodoicum, iustitiae amatores, christianae religionis propagatores, eeclesiarum defensores sancta quidem ecclesia laudat et veneratur; non tamen eos fulsisse tanta miracelorum gloria indicat".

Sin duda, la Iglesia sostuvo siempre que el milagro no es prueba de santidad: proviene de Dios, que recurre a los instrumentos que libremente elige.[68] Pero esta teoría, en la que algunos espíritus conciliadores, como Guibert de Nogent, pretendieron encontrar la manera de aceptar las curaciones reales sin chocar frontalmente con la ortodoxia, sólo podía parecer a los doctores más estrictos una escapatoria escasamente válida, pero bien sabían ellos que el pueblo no pensaba así. Pretender que un príncipe laico fuera capaz, en cuanto soberano, de realizar curas sobrenaturales, hubiera sido, se quisiera o no, fortalecer en las almas esta noción de que la realeza tenía condición sagrada, acción que los reformadores trataban enérgicamente de destruir.

Su estado de espíritu fue expresado perfectamente a comienzos de la historia del tacto por Guillermo de Malmesbury, cuando, como se recordará, refiriéndose a los milagros atribuidos a san Eduardo, denunciaba la "obra falsa" de los que pretendían que este príncipe "poseía el poder de curar, no en virtud de su santidad propia, sino a título hereditario, como un privilegio del linaje real".[69] Lo curioso es que esta protesta explícita no se repitió. Los otros escritores partidarios de la misma doctrina protestaron también a su manera, pero sin ningún resultado. En Francia, durante cerca de dos siglos, se ve cómo la literatura de origen eclesiástico —es decir, en la época considerada, toda la literatura histórica y didáctica— mantiene un silencio casi unánime ante el rito taumatúrgico, incluso en Inglaterra y allí todavía por más tiempo. ¿Azar o negligencia? Difícil creer en uno u otra. Véase, por ejemplo, la carta que entre 1235 y 1253 envía a Enrique III, su señor, el obispo de Lincoln, Roberto Greathead, para explicarle, a su pedido, la naturaleza y los efectos de la unción real.[70] En vano buscaremos allí una alusión al poder maravilloso que, a los ojos del común de la gente, se creía propio del óleo santo. ¿Cómo admitir un olvido? No puede tratarse más que de una omisión voluntaria.

[68] Véase, por ejemplo, santo Tomás de Aquino, *Summa theolog.*, II, 2, Quaest. 178, art. 2.

[69] Véase *supra*, p. 114, n. 33.

[70] Ed. Luard *(Rolls Series)*, núm. CXXIV, p. 350. También se puede hacer notar que Giraud de Cambrie, que escribió en tiempos de Felipe Augusto su *De principis instructione*, tan favorable a la dinastía capeta, no le destina ningún lugar al milagro real.

Sólo dos autores constituyen la excepción: Guibert de Nogent en Francia y Pedro de Blois en la corte inglesa. Su actitud no debe sorprendernos: ambos manifiestan en todo una adhesión más débil a las ideas de la escuela gregoriana. Guibert, contemporáneo del terrible papa, habló sin simpatía de la persecución que se ejerció contra los sacerdotes casados.[71] Pedro de Blois, íntimo de Enrique II, no parecía desaprobar la política eclesiástica de su señor, muy poco favorable, como se sabe, a las "libertades" del clero.[72] Sólo estos hombres tan tibios con las concepciones propagadas por los reformadores podían incluir en sus escritos la mención al milagro real. Los demás callaban, obedeciendo a una especie de consigna, más o menos tácita, pero no por ello menos rigurosa.

Ya tuve ocasión de mencionar, cuando hablamos del rito francés, el escaso éxito que encuentran en los textos las búsquedas de los historiadores; y ahora sabemos la razón: la influencia ejercida por ese gran despertar del siglo XI, cuya acción se prolongará, como por ondas sucesivas, durante los dos siglos siguientes.

Tampoco debe sorprendernos que esta influencia se haya impuesto con fuerza igual sobre todos los escritores de esta época, no sólo teólogos y cronistas monásticos, sino también autores en lengua vulgar; esos juglares que jamás, al parecer, en ninguna epopeya o en ningún relato de aventuras, atribuyeron a sus reyes de leyenda esas curas maravillosas que realizaban a diario, y muy cerca de ellos los soberanos verdaderos. Hoy sabemos que todo ese mundo quedó por entonces sometido a la presión eclesiástica, en mucha mayor medida de lo que se imaginaba hasta ahora.[73]

[71] *De vita sua*, I, c. VII, ed. G. Bourgin *(Collection de textes pour servir a l'étude et l'ens. de l'histoire)*, p. 20.

[72] Fue canciller del arzobispo Richard, que sucedió a Tomás Becket en Canterbury y cuya política parece haber sido muy diferente a la de su predecesor. *Cf.* J. Armitage Robinson, *Somerset Historical Essays*, 1921, p. 108.

[73] Es justo agregar que, por lo que pude ver, el silencio observado por los autores de obras de ficción parece haberse prolongado bastante después del momento en que, como explicaremos enseguida, cesó, incluso en los medios eclesiásticos muy estrictos, el ostracismo del que acabamos de hablar, de mencionar el milagro real. No es de mi conocimiento que ninguna obra narrativa en la Edad Media haya utilizado el tema del tacto de las escrófulas. Quizás deba explicarse esta falta, bastante curiosa después de todo, por el espíritu rutinario de los narradores: en esa Edad Media que declinaba no hicieron más que repetir los temas que les transmi-

Pero, ¿por qué —se dirá— los partidarios de las concepciones gregorianas eligieron el camino del silencio? ¿Cómo explicar que estos audaces fanáticos no hayan atacado de frente un rito que debía horrorizarlos? Por otro lado, no eran ellos los únicos maestros: hasta en las filas del clero encontraban adversarios con frecuencia hábiles y elocuentes; y sin embargo, ¿por qué no se ve a ninguno de éstos tomar expresamente la defensa del milagro real?

En torno al movimiento gregoriano se desató toda una polémica, decisiva para la educación política del mundo medieval: ¿cómo explicar que en ella no ocupase lugar alguno el tacto de las escrófulas? La respuesta es simple: este gran conflicto de ideas dejó a Francia y a Inglaterra casi completamente fuera de su campo de acción. El caso del misterioso escritor inglés o normando que, a falta de su nombre verdadero, denominamos el Anónimo de York, constituye una excepción, se podría decir que única;[74] pero no podría reprochársele su silencio sobre un rito que recién nacía en su época, si es que había nacido ya.

---

tieron las edades anteriores. Pero me apresuro a señalar que mis búsquedas, en este punto menos que en todos los demás, no pretenden haber sido completas y que, además, no encontré para la literatura de estos siglos finales la misma ayuda que para la primera epopeya medieval. El estudio de ésta y de algunos relatos de aventuras me fue grandemente facilitado por algunas disertaciones alemanas, muy útiles como recopilaciones de referencias, cuya lista proporciono a continuación: A. Euler, *Das Königtum im altfranzösischen Epos* (*Augus. u. Abh.* 65), Marburgo, 1886; O. Geissler, *Religion und Aberglaube in den mittelenglischen Versromanzen*, Halle, 1908; M. Hallauer, *Das wunderbare Element in den Chansons de Geste*, Halle, 1918; O. Kuhn, *Medizinisches aus der altfranzösischen Dichtung* (*Abh. zur Gesch. der Medizin*, 8), Breslau, 1904; F. Laue, *Ueber Krankenbehandlung und Heilkunde in der Literatur des alten Frankreichs*, Gotinga, 1904; F. Werner, *Königtum und Lehenswesen im französischen Nationalepos*. (*Roman. Forsch.*, 25), 1908. De una indicación de Funck-Brentano, *Le roi*, p. 177, n. 4, se podría extraer la conclusión de que el *Mystère de St. Remy*, conservado en un manuscrito del siglo XV, Arsenal 3364, incluye un pasaje relativo al tacto; pero una vez hecha la confirmación no encontré nada allí. El *Misterio* sólo alude al milagro de la Santa Redoma.

[74] Uno podría verse tentado a relacionar el *Anonyme*, como teórico político, con su contemporáneo el francés Hugue de Fleury, cuyo *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate* está dedicado a Enrique I de Inglaterra; pero a despecho de la frase célebre donde Hugue compara al rey con Dios Padre y al obispo sólo con Cristo (I, c. 3; *Monum. Germ.*, *Libelli de lite*, III, p. 468) —frase que, por lo demás, como lo demostró M. A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory*, IV, p. 268, parece no ser más que una reminiscencia libresca—, este autor no podría ser catalogado como partidario decidido del *regnum*. Pertenece a ese grupo que M. Luchaire, incluyendo en él a Hugue de Fleury junto a Ive de Chartres, denominó con propiedad el "tercer partido" francés (Lavisse, *Histoire de France*, II, 2, p. 219).

Pero aparte de él, los hombres que combatieron en libros o panfletos fueron alemanes o italianos que sólo pensaban en el Imperio, sin tomar en cuenta a los reinos del oeste. Ello no quiere decir que en estos reinos la gran querella del *regnum* contra el *sacerdotium* no haya perturbado al Estado casi como en otras partes; pero durante mucho tiempo ella sólo versó sobre puntos concretos y prácticos, referidos a la denominación de las dignidades eclesiásticas o a las libertades del clero, fiscales o judiciales.

Pero aun estas disputas ásperas, aunque hayan quedado circunscritas al terreno práctico, revelaban en su trasfondo la oposición de concepciones rivales y de sentimientos contrarios. Solamente en los dos países que nos ocupan, este antagonismo profundo permaneció casi siempre, si no en el plano inconsciente, al menos inexpresado. Tuvo esta regla algunas excepciones, pero muy raras, y más adelante veremos que la más resonante de ellas se explica por circunstancias en sí mismas excepcionales.

De una manera general, ya sea por sabiduría (pues jamás en Francia, ni tampoco en Inglaterra, la lucha llegó a tener un carácter tan implacable como en el Imperio), ya por falta de afición a las especulaciones teóricas, se evitó casi siempre, en las dos regiones, formular cuestiones complejas de principio. Al menos en Francia se lo evitó hasta el momento en que, bajo Felipe el Hermoso, la monarquía capeta, convertida en gran potencia europea, pareció heredar el papel que los Hohenstaufen, al desaparecer de la escena del mundo, habían dejado vacante. El rey de Francia se erigió entonces, a su vez, en defensor del poder temporal, y los polemistas franceses, siguiendo a su señor, entraron en la liza. Y entonces sí se preocuparon, como veremos más adelante, de no omitir el don taumatúrgico.

Por lo demás, en Francia, desde mediados del siglo XIII, la consigna de silencio había comenzado a dejarse de lado. Dos escritores eclesiásticos oscuros, el autor anónimo de los milagros de los *Santos de Savigny* —obra escrita entre 1242 y 1244— y ese Clemente que escribió aproximadamente en 1260 una *Vida* del cura normando Tomás de Riville, mencionan de manera incidental, el primero, el "mal

real",[75] y el segundo, con más precisión, "el mal de las escrófulas que el rey de Francia cura con sus manos por la gracia divina".[76]

Sólo después de la muerte de san Luis, y referido a él, dos sacerdotes se atreven a romper el viejo ostracismo. El piadoso rey parecía santificar todo lo que a él concernía. Pero es digno de ver con cuánta prudencia se aventuran sus biógrafos por terreno tan peligroso. Guillermo de Saint-Pathus sólo habla al pasar del tacto.[77] Geoffroi de Beaulieu, en cambio, le dedica un desarrollo más amplio y lo hace con la intención expresa de poner en evidencia el carácter religioso de esta práctica cuestionada. No se conforma con señalar insistentemente que las palabras que se pronuncian en esa ocasión son "en verdad santas y católicas"; llega hasta pretender que su héroe fue el primero en introducir en el rito la señal de la cruz, "con el fin de que la curación fuese atribuida más a las virtudes de la cruz que a la acción de la majestad real".[78] No puede aceptarse esta afirmación como

[75] *Histor. de France*, XXIII, p. 597 c: "Dicebant autem aliqui qui eum visitabant quod hic erat morbus regius, id est lupus".

[76] *Histor. de France*, XXIII, p. 565, parágrafo XXXVI: "morbus erat scrophularum, a quo rex Franciae tactu manuum suarum divinitus curat". Sobre la obra y su autor, véase Paulin Paris, *Hist. littéraire*, XXXI, p. 65, y Léopold Delisle, *Mémoire sur le bienheureux Thomas de Biville*, Saint Lô, 1912. En la traducción en versos franceses editada por De Pontaumont, *Vie du B. Thomas Hélie de Biville*, Cherburgo, 1868, faltan los milagros y por consiguiente el pasaje que nos ocupa. Un sermón en honor de san Marculfo, presumiblemente del siglo XIII, pero al que no se le puede atribuir fecha precisa, emplea también la expresión *morbus regius*; *cf. infra*, p. 353, n. 11. Du Cange, o mejor los benedictinos, al completar el *Glossarium* de Du Cange, en el artículo "Scroellae", citan la frase siguiente, que tomaron de un glosario latín-francés de la Biblioteca de Saint-Germain des Près (reproduzco el texto exacto según el manuscrito): "le Escroelle, une maladie qui vient ou col, c'est le mal le Roy". Gracias a una amable comunicación de Antoine Thomas pude identificar este glosario con un manuscrito de la Bibl. Nat. que lleva el núm. 13032 del fondo latino. La frase en cuestión se encuentra allí en el fol. 139 v; este manuscrito data del siglo XIV; por consiguiente, es sensiblemente posterior a los textos antes indicados. Todavía más tardíos son los *Milagros de Saint Fiacre*, citados por Carpentier en Du Cange, en el término *Malum Regis*: *AA. SS. Aug.*, VI, p. 618.

[77] Véase *supra*, p. 167, n. 11.

[78] *Histor. de France*, XX, p. 20, c. XXXV: "In tangendis infirmitatibus, quae vulgo scroalae vocantur, super quibus curandis Franciae regibus Dominus contulit gratiam singularem, pius Rex modum hunc praeter reges caeteros voluit observare. Cum enim alii reges praedecessores sui, tangendo solummodo locum morbi, verba ad hoc appropriata et consueta proferrent, quae quidem verba sancta sunt atque catholica, nec facere consuevissent aliquod signum crucis, ipse super consuetudinem aliorum hoc addidit, quod, dicendo verba super locum morbi, sanctae crucis signaculum imprimebat, ut sequens curatio virtuti crucis attribueretur potius quam regiae majestati". Pasaje recogido por Guillaume de Nangis, *ibid.*, p. 408.



Enrique IV, rey de Francia, toca las escrófulas. (Buriladura ejecutada entre 1594 y 1610. Foto: L. Santerre.)



Carlos II, rey de Inglaterra, toca las escrófulas. (Buriladura, por Robert White. Frontispicio de J. Browne, *Charisma Basilikon*, 1684.)



Un rey de Francia comulga bajo los dos especies y se prepara a tocar las escrófulas. (Cuadro del siglo XVI, autor anónimo. Turín, Pinacoteca Real, núm. 194. Foto: Giraudon.)



Un rey de Francia y San Marculfo curan a los escrofulosos. (Cuadro de un altar, segunda mitad del siglo XVII, atribuido a Michel Bouillon. Tornai, iglesia Saint-Brice. Foto: J. Messiaen.)

verdadera, pues sabemos por Helgaud y por Guibert de Nogent que Roberto II y Luis VI realizaban ya el mismo gesto, y no vemos por qué la tradición se iba a interrumpir en este punto. Geoffroi cometió una inexactitud: ¿voluntaria o no? No puede saberse. Además, poco importa; en cualquiera de las dos hipótesis la explicación sería la misma. Lo que se buscaba era demostrar que el piadoso soberano ejercía su poder de curación en total conformidad con la ortodoxia más estricta. Nada revela con mayor nitidez los escrúpulos de la opinión eclesiástica.[79]

Llegamos a Felipe el Hermoso. En ese momento, durante la gran lucha con la curia, los apologistas de la monarquía francesa hablan del acto calificándolo por primera vez de milagro real. Ya vimos las opiniones de Nogaret y de Plaisians.[80] La misma tesis aparece desarrollada con cierta amplitud en el pequeño tratado conocido generalmente como *Disputa contra ambas partes*, que alcanzó suficiente notoriedad como para ser incorporado, en la misma época en que apareció, a uno de los registros de la cancillería. Y en el siglo siguiente, Carlos V aún lo tenía en tal estima que lo hizo pasar al francés por su traductor habitual, Raúl de Presles. Mejor que traducir por mi cuenta, recogeré esta versión. El autor anónimo enumera las pruebas "del justo título" del rey de Francia:

> En segundo término, ellos mismos prueban los evidentes milagros, que son manifiestamente notorios para todo el mundo y notoriamente manifiestos. Por lo tanto, nuestro señor el Rey, respondiendo de su justo

[79] Algunos escritores del Antiguo Régimen, por ejemplo Du Laurens, *De mirabili*, p. 17, y Raulin, *Panegyre*, p. 179, citan, como un reconocimiento casi oficial del don taumatúrgico atribuido a los reyes de Francia, una frase de la bula de canonización de san Luis: "strumis beneficium liberationis impendit"; pero esta frase (*Histor. de France*, XXIII, p. 159 d) sólo se aplica, por supuesto, a los milagros realizados por el cuerpo santo, después de la muerte del rey. Nadie puede incluir la curación de las escrófulas, privilegio hereditario de los reyes de Francia, entre las pruebas de la santidad de Luis IX; por eso la bula no tenía por qué hablar de ella. Por lo demás, es natural que se le haya pedido a san Luis, después de su muerte, entre otros milagros de curación, el alivio de una enfermedad sobre la cual, en vida, ya había dado muestras de algún poder. Con frecuencia se creyó que sus reliquias estaban dotadas de una virtud especial contra las escrófulas; *cf.* Jacobus Valdesius, *De dignitate regum regnorumque Hispaniae*, en 4°, Granada, 1602 (reliquias de Poblet, en Cataluña), y Cabanès, *Remèdes d'autrefois*, p. 40, n. 2.

[80] Véase *supra*, p. 184, n. 44.

título, puede decir la palabra del Evangelio, cuando nuestro Señor Jesucristo respondió contra los fraudes de los judíos, diciendo así: "*Si no queréis creer a mí, creed en mis obras*". Así como por derecho de herencia el hijo sucede al padre en la adopción del reino, de igual modo, y también como por derecho de herencia, sucede un rey al otro en el poder de hacer estos mismos milagros, que Dios realiza tanto por sí como por sus ministros.[81]

Siguieron a los publicistas los historiadores: unos laicos, como Guillermo Guiart, bajo el reinado de Felipe el Hermoso; [82] eclesiásticos otros, como el monje Ive de Saint-Denis, bajo Felipe V, que fue una especie de historiógrafo oficial;[83] y ellos ya no temieron incluir en sus obras la mención del "milagro" del tacto. Hay más: la propia elocuencia sagrada se puso en esta época al servicio del prestigio taumatúrgico del Capeto. Así, se conserva un curioso sermón de un dominicano normando, el hermano Guillermo de Sauqueville, sobre

[81] M. Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii*, en 4°, Hannover, 1612, I, p. 49. Original latín, *ibid.*, II (ed. Amsterdam, 1631), p. 102; pero yo cito directamente de uno de los manuscritos, Arch. Nat. J. J. 28, fol. 250: "Secundo, hoc idem probant aperta miracula, universo orbi manifeste notoria et notorie manifesta. Unde Dominus Rex, de iusto titulo suo respondens, dicere potest illud Euangelicum quod responsit Dominus Ihesus contra calumpnias Judeorum: *Si mihi non uultis credere, operibus credite*. Sicut enim hereditario iure succedit patri filius in adoptionem regni, sic quasi hereditario iure succedit, faciente Deo, alter alteri in simili potestate huiusmodi miraculi faciendi". (La versión en francés antiguo: "Secondement ce meismes prouvent les appers miracles, les quiex sont magnifestement nottoires à tout le monde, et nottoirement magnifestes. Dont nostre seigneur le Roy en respondant de son juste titre puet dire celle parole de l'euvangille, laquelle nostre Seigneur Ihesu Christ respondi contre les fraudes des Juifs, en disant ainsi: *Se ne me voules croire, crees en mes oeuvres*. Car tout aussi comme par droit d'eredité le filz succede au pere en adopcion de Royaume, pareillement aussi comme par une manière de droit d'eredité succede l'un Roy a l'autre en semblable puissance de faire ces meismes miracles, les quieux Dieu fait par eulz aussi comme par ses menistres".) Sobre la obra misma, véase Richard Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII (Kirchenrechtliche Abhandl. hgg. von* U. Stutz, 6-8), pp. 224 ss.; más recientemente, M. P. Fournier, en el *Bulletin du jubilé*, publicado por el *Comité français catholique pour la célébration du sixième centenaire de la mort de Dante Alighieri*, p. 172, n. 1, formuló la hipótesis —aunque sin insistir demasiado en ella— de que la *Quaestio* bien podría ser de Plaisains. Pero es poco probable que jamás vaya a develarse el anonimato del autor.

[82] *Histor. de France*, XXII, p. 175, v. 198 ss.: "Diex di ciel, li souverains peres, — Si grant bonne aventure donne — A quiconques a la couronne — De la terre ramenteue, — Qu'il fait, puis qu'il l'a receue, — Tout son vivant miracles beles; — Car il guerist des escroeles — Tant seulement par y touchier, — Sans emplastres dessus couchier; — Ce qu'autres roys ne puent faire".

[83] Véase *supra*, p. 165, n. 7.

el tema "Hosana al hijo de David",[84] pronunciado en los alrededores del año 1300. El orador se muestra allí animado de un orgullo nacional extremadamente vivo. Proclama con insistencia la independencia de Francia frente al Imperio, y éste es gruesamente escarnecido por medio de un deplorable juego de palabras *(Empire: en pire).** Era la época en que la gran querella de los escritores franceses contra el papado se sumaba a una polémica contra las pretensiones de los emperadores de alcanzar la hegemonía universal.[85] El rey de Francia, dice el hermano Guillermo, merece el nombre de hijo de David: ¿por qué? Porque David significa "fuerte mano" *(manus fortis)*, y la mano real es poderosa en la cura de enfermos: "Todo príncipe que herede el reino de Francia, no bien es ungido y coronado, recibe de Dios esta gracia especial y este particular poder de curar a los enfermos por el contacto de su mano; y es así como vemos acudir a los enfermos del mal real desde muchos lugares y de tierras diversas". Tales las palabras con que se inicia el sermón.[86] Los pleitos de los polemistas no llegaban hasta las multitudes; en cambio, ¡qué efecto tendrían sobre ellas estas palabras pronunciadas desde lo alto de la cátedra!

En la misma época vivía en Italia un escritor cuya actitud con respecto a los ritos de curación estuvo destinada a tener un efecto realmente importante en la opinión eclesiástica. Fray Tolomeo, de la Orden de los Predicadores, nacido en Luca, murió en 1327 siendo obispo de Torcello. Fue historiador y teórico político muy fecundo. Sería difícil extraer de sus obras una doctrina firme: este polígrafo no era un pensador de gran envergadura. Fue incuestionablemente hostil al Imperio y favorable a la supremacía pontificia; pero se le

[84] Matth., XXI, 9.

* *Empire*, en francés, *imperio*. *Pire*, *peor*. [T.]

[85] *Cf.* Paul Fournier, *La Monarchia de Dante et l'opinion française: Comité français catholique pour la célébration du sixième centenaire de la mort de Dante Alighieri, Bulletin*, 1921, pp. 155 ss.

[86] Bibl. Nat. latín 16495, fols. 96 d. ss.: el sermón es en honor de san Nicolás, pero el santo sólo aparece en él muy ocasionalmente. La frase con que comienza está reproducida en el artículo de N. Valois sobre Guillaume de Sauqueville, *Histoire littéraire*, XXXIV, pp. 298 ss., del que tomé las informaciones que he dado antes sobre el autor y la fecha de los sermones. Dice así: "Quilibet heres Francie, ex quo inunctus et coronatus, habet specialem gratiam et virtutem a Deo quod tactu manus suae curat infirmos: propter quod habentes infirmitatem regiam veniunt ad regem de multis locis et terris diversis".

debe considerar sin duda, más que fiel al papado, partidario devoto de la casa de Anjou, cuyos intereses se confundían por entonces, en varios aspectos, aunque no en todos, con los del jefe de la Iglesia. Nada más natural en un luquense, pues Luca era uno de los mejores puntales de la política angevina en Italia del norte. Carlos de Anjou, vicario imperial en Toscana, era allí muy respetado. El propio Tolomeo lo llama en dos ocasiones su señor y su rey. Pero una vez muerto el gran conquistador güelfo, la adhesión que nuestro dominicano le había profesado fue transferida por él a su linaje: cuando el príncipe Carlos de Tarento, sobrino del rey Roberto de Nápoles, cayó en 1315 en el campo de batalla de Montecatini, Tolomeo, que entonces era prior de Santa Maria Novella en Florencia, se encargó de ir a reclamarles el cuerpo a los pisanos victoriosos.[87]

Ahora bien, Carlos de Anjou, hermano de san Luis, era un Capeto, y como tal, sin ninguna duda, creyente en el milagro real, y creyente tan firme que, cuando llegó a rey de Italia, reivindicó a su vez, como se verá, el poder taumatúrgico. Estas consideraciones explican el favor que Tolomeo testimonió en sus escritos al tacto de las escró-

[87] Sobre Tolomeo de Luca existe una literatura muy abundante, pero ninguna obra propiamente exhaustiva. La mayoría de los trabajos que vale la pena conocer fueron indicados y utilizados por G. Mollat, *Étude critique sur les Vitae Paparum Avenionensium d'Étienne Baluze*, 1917, pp. 1 ss.; se puede agregar el artículo reciente de Martín Grabmann, *La scuola tomistica italiana; Rivista di filosofia neo-scolastica*, XV (1923), cuyo parágrafo IV está dedicado a Tolomeo. También es útil recurrir a la disertación de Karl Kruger, *Des Ptolomaus Lucensis Leben und Werke*, Gotinga, 1874. Véase igualmente la introducción incluida por M. Krammer en la edición citada *infra*, p. 212. n. 88. Para el resto, me conformo con remitir a las referencias que da M. Mollat. Los autores que trataron las ideas políticas de Tolomeo, como por ejemplo: Albert Bazaillas, *Étude sur le De regimine principum; Rec. Académ. Sciences Belles Lettres et Arts de Tarn et Garonne*, 2ª serie, VIII (1892), especialmente pp. 136-143, y Jacques Zeiller, *L'idée de l'État dans saint Thomas d'Aquin*, 1910, p. 161, no me parece que, en general, le hayan prestado suficiente atención a sus relaciones con el partido angevino. Sobre las relaciones de los luqueses con la casa de Anjou, *cf.* Krammer, *loc. cit.*, pp. XVI-XVII. Tolomeo llama a Carlos de Anjou *rege nostro Karolo* en el *De regimine*, IV, 8, y *dominus noster rex Karolus* en la *Determinatio* (véase la nota siguiente). Insiste en el *De regimine*, IV, 8, sobre la perfecta asimilación de los franceses con los naturales en el reino de Nápoles. En fin, la *Determinatio* entera tiene por objeto defender los derechos de Carlos de Anjou al vicariato de Toscana contra Rodolfo de Habsburgo y el papa Martín IV. Véase sobre este punto, además de la introducción de la edición Krammer, F. Kern, *Die Reichsgewalt des deutschen Königs nach dem Interregnum; Histor. Zeitschrift*, CVI (1911), pp. 71-74. Sobre el episodio de 1315, R. Davidsohn, *Forschungen zur Geschichte von Florenz*, IV, Berlín, 1908, p. 368.

fulas. Se refirió a ello en dos de sus textos. Primero, en un opúsculo de polémica política conocido con el nombre de *Compendio de los derechos del Imperio (Determinatio compendiosa de jurisdictione imperii)*, que escribió alrededor del año 1280, precisamente para servir a los intereses del rey de Nápoles contra el rey de los romanos y el propio papa. En el capítulo XVIII, tratando de probar que la realeza proviene de Dios, expuso entre otros el siguiente argumento: esta teoría queda probada "por el ejemplo de algunos príncipes de nuestros días, buenos católicos y miembros de la Iglesia. En efecto, debido a una influencia divina especial y a una participación más completa que el común de los hombres en el *ser en sí*, poseen un poder singular sobre las multitudes de enfermos. Así, los reyes de Francia, así Carlos, nuestro señor [y aquí aparece la marca angevina], y también, se dice, los reyes de Inglaterra".[88]

Si Tolomeo sólo hubiera hablado de este "poder singular" en la *Determinatio*, que fue muy leída en su tiempo pero que cayó en el olvido en el siglo XIV, su nombre tendría sólo un lugar secundario en la historia que aquí nos ocupa. Pero, aproximadamente por la misma época, escribió otra obra destinada a alcanzar un éxito mucho mayor. Tolomeo había sido discípulo de santo Tomás de Aquino. En la obra de su maestro encontró un *Tratado del gobierno de los príncipes*, que quedó inconcluso. Entonces él siguió escribiéndolo hasta terminarlo. Y en uno de los capítulos que agregó al trabajo primitivo, le dedicó algunas líneas a la unción, en particular a la que recibían los reyes de Francia. Y encontramos allí las siguientes palabras: "Los reyes sucesores de Clodoveo son ungidos (por un óleo que el cielo remi-

[88] Ed. Mario Krammer, Hannover y Leipzig, 1909 (*Fontes iuris germanici antiqui*), p. 39, c. XVIII: "Hoy etiam apparet in modernis principibus viris catolicis et ecclesiasticis, quod ex speciali divina influentia super eos, ex ampliori participatione Entis, singuliorem habent virtutem super populum egritudine laborantem, ut sunt reges Francie, dominus noster rex Karolus, et de rege Anglie fertur". *Cf.* H. Grauert, *Aus der kirchenpolitischen Litteratur des 14. Jahrh; Histor. Jahrburch*, XXIX (1908), especialmente pp. 502, 519. Grauert supuso que el tratado fue redactado en 1300; el *rex Karolus* habría sido, entonces, no Carlos de Anjou, sino su hijo Carlos II. Yo prefiero plegarme a la fecha que estableció Krammer. No se puede dudar de que Tolomeo haya sido el autor de la *Determinatio*, después que Martin Grabmann, *Neues Archiv*, XXXVII (1912), p. 818, encontró, en otra obra de nuestro autor, el *Exaemeron*, una referencia a ese *libellus sive tractatus de iurisdictione Imperii et Summi Pontificis*.

tió en otro tiempo con una paloma); y como efecto de esta unción, aparecen en ellos diversos signos, prodigios y curaciones".[89] Es una frase mucho menos explícita que la que cité antes; y sin embargo estuvo llamada a alcanzar una repercusión mucho mayor, pues el *Tratado del gobierno de los príncipes* participó del auge de que gozaron los escritos de santo Tomás, y en él fueron mal diferenciados los aportes del Doctor Angélico y aquellos de su continuador. Especialmente en el Antiguo Régimen, los apologistas del tacto recurrieron con extrema frecuencia a la autoridad de santo Tomás,[90] cuando en verdad debieron invocar la de fray Tolomeo. Incluso para historiadores más advertidos, el texto del *Tratado* planteó un problema difícil, que llegó hasta estos últimos tiempos: ¿por qué el luquense, defensor vigoroso de la Iglesia y del papado, fue casi el primero en reconocer los "prodigios" y las "curaciones" por los que la Iglesia y los papas no demostraban hasta ese momento el menor aprecio? Después de la publicación bastante reciente de la *Determinatio*, el enigma quedó resuelto. Las pretensiones angevinas hicieron de Tolomeo un panegirista del tacto, e indirectamente les valieron a los ritos taumatúrgicos el apoyo apócrifo pero precioso de santo Tomás de Aquino.

Los primeros publicistas franceses que expusieron el argumento del milagro debieron dar muestras de una cierta audacia; sus sucesores no hicieron más que recogerlo de sus manos.

[89] *De regimine principum ad regem Cypri*, II, cap. XVI; *Sancti Thomae Aquinatis... opera omnia*, in fol., Parma, 1864, p. 250, cols. 1 y 2: "Cujus sanctitatis etiam argumentum assumimus ex gestis Francorum de beati Remigii super Clodoveum regem primum Christianum inter reges Francorum, et delatione olei desuper per columbam, quo rex praefatus fuit inunctus et inunguntur posteri, signis et portentis ac variis curis apparentibus in eis ex unctione praedicta". Sobre el *De Regimine*, véase en último lugar el excelente trabajo de Martin Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, Munich, 1920 (*Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters*, XXII, 1-2), pp. 216 ss. Atribuirle la continuación —que no es por cierto de santo Tomás— a Tolomeo, si no es algo totalmente seguro, sí cuando menos es muy verosímil; y todavía agrego que el pasaje referente al milagro real, comparado con el pasaje más desarrollado de la *Determinatio*, me parece un argumento más, y muy poderoso, en favor de esta tesis. Se cuestiona la fecha de la composición de la continuación; y yo me adhiero gustosamente a las conclusiones de A. Busson, *Sitzungsber. der phil. hist. Klasse der k. Akademie Wien*, LXXXVIII (1877), p. 273.

[90] Por ejemplo: Meurier, *De sacris unctionibus*, p. 261; Mauclerc, *De monarchia divina*, col. 1567; Du Peyrat, *Histoire ecclésiastique de la Cour*, p. 806; Oroux, *Histoire ecclésiastique de la Cour*, I, p. 180.

Fueron sobre todo quienes rodearon a Carlos V los que más hicieron uso de ese argumento en Francia. Veamos en primer término una carta solemne dictada en 1380 por el propio rey en favor del capítulo de Reims. A la cabeza de la pieza, dos iniciales, la K y la A del nombre real, adornadas con elegantes dibujos, nos muestran, junto a la escena clásica de la donación —el soberano poniendo en manos de los canónigos el pergamino que hará de ellos los señores del dominio de Vauclerc—, la representación del bautismo milagroso de Clodoveo. Y en ese preámbulo se menciona la leyenda de la Santa Redoma, y en relación directa con ella, el don de curar:

> En la Santa Iglesia de la ilustre ciudad de Reims, Clodoveo, por entonces rey de Francia, escuchó la predicación del muy glorioso confesor, el beato Remigio, obispo de esta famosa ciudad. En ese momento, mientras éste bautizaba al nombrado rey con su pueblo, apareció el Espíritu Santo, o bien un ángel, en forma de una paloma que descendió del cielo llevando un frasco que contenía el licor del santo crisma. Este rey, y después de él todos los reyes de Francia nuestros predecesores, y yo mismo a mi vez, en los días de la consagración y de la coronación, si Dios nos es propicio, recibimos la unción, mediante la cual y bajo el influjo de la clemencia divina, recaen en los reyes de Francia tal poder y tal gracia, que por el solo contacto de sus manos curan a los enfermos del mal de las escrófulas; cosa que demuestra claramente la evidencia de los hechos, probada en innumerables personas.[91]

[91] Original en los Arch. de Reims, fondos del capítulo metropolitano, Vauclerc, fascículo I, núm. 4; ed. don Marlot, *Historia ecclesie Remensis*, II, p. 660 (edición francesa con el título de *Histoire de la ville de Reims*, IV, en 4°, Reims, 1846, p. 631) y *Le théâtre d'honneur*, p. 757 (parcialmente). La carta parece haber sido ignorada por E. Dupont, quien, en las *Notices et documents publiés par la Soc. de l'Hist. de France a l'occasion du cinquantième anniversaire de sa fondation*, 1884, pp. 187-218, recopiló un cierto número de cartas "con viñetas". Asimismo, no aparece en la lista de las cartas cuyas iniciales proporcionan "representaciones" de Carlos V, preparada por L. Delisle, *Recherches sur la librairie de Charles V*, I, 1907, p. 61. Cito según el original: "quando in sancta egregie civitatis Remensis ecclesia a Clodoveo, tunc Francorum rege, audita est gloriosissimi confessoris beati Remigii eiusdem clare urbis episcopi predicacio, cui, dum ibidem prefatum regem cum suo populo baptizaret Spiritus Sanctus seu angelus Dei in columbe specie, de Celo descendens, apparuit, portans et ministrans sibi ampulam sancti chrismatis liquore refertam de quo ipse Rex et omnes deinceps Francorum reges predecessores nostri in eorum et nos eciam in nostra consecrecione et coronacione, Deo propicio, susce-

Era la primera vez que un monarca cristiano se presentaba expresamente como taumaturgo.

En cuanto a los oradores y escritores, cuya elocuencia erudita florecía en la corte de este inteligente rey, unos y otros elogian ampliamente el poder del tacto. El autor del *Songe du Verger* [*Sueño del pastor*] la pone en boca de su caballero, que reivindica en contra del sacerdote el carácter divino del poder temporal.[92] Raúl de Presles, a quien vimos traducir, del latín al francés, la *Disputa contra ambas partes*, entona en el prefacio a su traducción de la *Ciudad de Dios*, que también le encomendó su señor, un pomposo elogio a la monarquía francesa, donde no deja de mencionar el maravilloso privilegio.[93] Lo mismo acontece con Juan Golein, en su traducción del *Razonamiento de los divinos oficios*, de Guillermo Durand (y sobre esto volveremos enseguida con más detalles). Y todavía cabe mencionar a Anseau Choquart, cuando arenga en nombre del rey al papa Urbano V, en los últimos días del mes de abril de 1367, para disuadirlo de retornar a Roma.[94]

---

pimus unctionem, per quam ipsis regibus, divina operante clemencia, virtus infunditur et gracia qua solo contactu manuum infirmus servant ab egritudine scrofularum, quod in personis innumeris per facti evidenciam constat esse probatum".

[92] Redacción latina: Goldast, *Monarchia imperii*, I, lib. I, caps. CLXXI y CLXXIII, pp. 128-129. Redacción francesa: J. L. Brunet, *Traitez des droictz et libertez de l'église gallicane*, fol. 1731, II, libro I, caps. LXXIX y LXXX, pp. 81-82. El autor del *Songe du Verger* reproduce casi textualmente a Occam (*cf. infra*, p. 221, n. 104), como lo ha mostrado Carl Müller, *Zeitschrift fur Kirchenrecht*, XIV (1879), p. 142, pero con una modificación que no deja de tener su importancia; ya tendremos ocasión de volver sobre ello (véase *infra*, p. 307).

[93] Ed. de 1531, folio Paris, fol. a III v. Después de mencionar la unción y el milagro de la Santa Redoma (Raúl se dirige directamente a Carlos V): "Et ne tiengne vous ne autre que celle consecracion soit sans tres grant digne et noble mistere car par icelle voz devanciers et vous avez telle vertu et puissance qui vous est donné et attribuée de dieu que vous faictes miracles en vostre vie telles, si grandes et si apertes que vous garissiez d'une tres horrible maladie qui s'appelle les escroelles de laquelle nul autre prince terrien ne peut garir fors vous". El pasaje fue reproducido por Guillebert de Metz en su *Description de Paris*, escrita aproximadamente en 1434; Leroux de Lincy y L. M. Tisserand, *Paris et ses historiens (Hist. génér. de Paris)*, en 4°, 1867, p. 148.

[94] C. E. Bulaeus (Du Boulay), *Historia Universitatis Parisiensis*, IV, en 4°, París, 1668, p. 408: "ex sanctissima unctione spirituali, et divina, non humana, qua inungitur Rex ipse, propter quam sanctificatus est... et exinde curat morbos in signum sanctissimae unctionis". Para el autor del discurso y las circunstancias en las que fue pronunciado, véase R. Delachenal, *Histoire de Charles V*, III, 1916, pp. 517 ss. (especialmente p. 518, n. 5).

Pero no nos engañemos. La exaltación del poder de curación sólo fue en este ambiente una manifestación entre muchas otras de una tendencia general cuyo sentido no es difícil entender. Alrededor de Carlos V y de sus consejeros se percibe muy nítidamente un esfuerzo vigoroso por reforzar por todos los medios el prestigio religioso y sobrenatural de los Capetos. Tal como lo demostró Noël Valois, fue entonces cuando nació en la corte de Francia la idea de reservar a los reyes franceses, como un honor propio de su dinastía, el título hasta entonces trivial de "muy cristiano".[95] Jamás se encarecieron tanto las tradiciones milagrosas de que se enorgullecía la monarquía de las flores de lis. Más aún: como tendremos ocasión de comprobar más tarde, parece ser que en ese pequeño mundo leal que tenía por centro la "librería" real, no vacilaba en acrecentar el patrimonio legendario legado por los antepasados.[96] Las ceremonias de la consagración, de donde los reyes extendían su impronta divina a los ojos de la opinión general, fueron objeto de un interés particular por parte de Carlos V: su biblioteca no contenía menos de siete volúmenes relativos al ritual francés, a los que conviene agregar una obra sobre la consagración imperial y un salterio que contenía el servicio de consagración inglés.[97] Pero hay más: por inspiración directa de Carlos V, uno de sus escritores a sueldo, el carmelita Juan Golein, escribió un pequeño tratado sobre la consagración de los reyes y las reinas de Francia, que estudiaremos en mayor detalle muy pronto.

[95] *Le roi très chrétien*, en *La France chrétienne dans l'histoire, ouvrage publié... sous la direction du R. P. Baudrillart*, 1896, pp. 317 ss. Se pueden agregar a los textos citados por Valois, a Juan Golein, en su tratado de la consagración, *infra*, apéndice IV, p. 584, y un pasaje del pequeño tratado de Esteban de Conty sobre la realeza francesa, apenas posterior a Carlos V (véase *supra*, p. 164, n. 5) y que refleja bien las teorías corrientes entre quienes rodeaban al rey: Bibl. Nat. latín 11730, fol. 32 v, col. 1: "Romani pontifices omnes semper scripserunt et scribunt cotidie regi Francie *cristianissimo (sic)*, quasi suppellativo in fide catholica, sed aliis regibus omnibus et principibus scribunt: tali regi *christiano*, in simplici positivo". Valois percibió con claridad todo el trabajo de propaganda que se realizó en favor de Carlos V:, "Le trône maintenant est environné de clercs habiles à decouvrir dans le passé les faits les plus propres à rehausser le prestige de la royauté... Qui a plus souvent qu'eux affirmé le caractère sacré de la monarchie? Qui a plus volontiers parlé de la Sainte Ampoule ou rappelé l'origine céleste des fleurs de lis" (p. 323).

[96] Véase *infra*, pp. 318, 322.

[97] Léopold Delisle, *Recherches sur la librairie de Charles V*, II, *Inventaire général des livres ayant appartenu aux rois Charles V et Charles VI*, núms. 227-233, 226 y 59.

¿De dónde provenía este celo del soberano y de quienes lo rodeaban por todo lo concerniente a la realeza sagrada? Sin duda, hay que atribuírselo en buena parte al espíritu personal de Carlos V, a la vez muy piadoso y profundamente penetrado de la grandeza de su dignidad, de modo que era natural que tendiera a acentuar el carácter religioso del "estatuto real". Pero, además, su inteligencia, que lo inclinaba a las especulaciones teológicas; ese "sutil ingenio", para hablar con palabras de Juan Golein, que lo había "llevado... a estudiar" tanto, que "entendía los términos de la teología",[98] lo inclinaba a apreciar las teorías místicas y simbólicas sobre la realeza y la consagración, que los letrados de su época se apresuraban a brindarle.

Sin embargo, sería algo ingenuo ver, en todo ese estruendo que hicieron entonces los escritores oficiales u oficiosos en torno al elemento maravilloso de la monarquía, nada más que el deseo de halagar los gustos desinteresados del príncipe. Es un fenómeno que veremos reproducirse, en el transcurso de la historia que estamos estudiando aquí, con verdadera regularidad: se salía de una de las graves crisis que afectaron en varias oportunidades a las dinastías francesas e inglesas, cuando había que reparar las menguas sufridas por la popularidad de la casa real; siempre el ciclo de la realeza sagrada, y en particular el poder taumatúrgico, suministraban a la propaganda leal sus temas predilectos. Por citar sólo ejemplos relativamente recientes y muy claros, durante el reinado de Enrique IV en Francia y de Carlos II en Inglaterra, fue esta cuerda la que hicieron resonar con preferencia los servidores de la legitimidad.

Con Carlos V, el Estado salió en verdad de una crisis temible: la que desencadenó en todo el reino la batalla de Poitiers. Algunos historiadores de nuestros días han creído del caso desestimar los peligros que corrieron entonces la dinastía de los Valois y la propia institución monárquica. Sin embargo, el peligro parece haber sido realmente grande, no sólo a causa de los esfuerzos de algunos hombres inteligentes por someter al gobierno a una especie de control nacional, sino, y en mayor medida aún, por efecto del violento movimiento de odio y revuelta que volcó en contra de la nobleza a toda una

[98] Véase *infra*, apéndice IV, p. 584.

parte del pueblo. La misma alta burguesía participó en ello: aún no había logrado, como en los siglos siguientes, forzar en masa las puertas de la clase privilegiada. La monarquía pareció por un momento quedar envuelta en el descrédito que afectaba a una casta con la que el poder real parecía hacer causa común. A quien dude de la fuerza de los sentimientos que agitaban las almas en estos años trágicos bastará recomendarle la lectura de tres cartas de Esteban Marcel que por azar se han conservado. No es éste el lugar de exponer cómo los Valois lograron triunfar sobre esta tormenta; pero no se puede dudar de que el recuerdo de estos acontecimientos, que pesaron muy poderosamente en el espíritu de Carlos V, debe haberlo impulsado a fortalecer por todos los medios el ascendiente de la monarquía sobre los espíritus. ¿Cómo sorprenderse, entonces, de que un príncipe que, como se ha dicho con justicia, supo apreciar en su exacto valor "el poder de la opinión pública" haya cuidado tanto el arma del milagro?[99]

Pero este fino político era al mismo tiempo un devoto. Parece ser que el elogio a veces indiscreto que se hacía de su poder milagroso le provocó algunos escrúpulos, pues él quiso mantener a sus apologistas dentro de los límites que imponía una sana ortodoxia. Tenemos un testimonio curioso de sus inquietudes en un texto casi ignorado hasta ahora, del que conviene decir algo. Entre las numerosas obras que Carlos hizo traducir a su costa del latín al francés, figura uno de los más importantes tratados litúrgicos de la Edad Media, el *Razonamiento de los oficios divinos*, compuesto por el obispo de Mende, Guillermo Durand, alrededor del año 1285. La traducción, que se le confió al carmelita Juan Golein, le fue ofrecida al rey por su autor en 1372. Es muy conocida: se la imprimió en 1503, en un momento en que la literatura didáctica que salía de la librería de Carlos V suministraba a las imprentas de algunos comerciantes emprendedores un argumento tan valioso. Pero resultó ser más que una mera traduc-

[99] Delachenal, *Histoire de Charles V*, II, p. 369: "Charles V a eu même avant d'être roi... le sentiment très net de la puissance de l'opinion publique". Sobre el movimiento antinobiliario, se encontrará un cierto número de testimonios característicos reunidos en esa misma obra, I, pp. 395 ss. No sería muy difícil agregar otros.

ción. Al final del capítulo donde el obispo de Mende formula la teoría de la unción en general, sin aplicación particular a la unción real, Juan Golein, "como homenaje" a su "muy temido y soberano señor", que había sido consagrado rey de Francia el 19 de mayo de 1364, consideró conveniente agregar de su cosecha todo "un pequeño tratado de la consagración de los príncipes", que en el manuscrito original, adornado con el *ex libris* real, ocupó unas veintidós páginas escritas en dos columnas y con letra bastante fina. Pero más que la consagración de los príncipes en su conjunto, lo que este "pequeño tratado" describe y estudia es únicamente la consagración francesa. Se encuentra allí, junto a una exposición bastante tediosa sobre el sentido simbólico o "la significación misteriosa" del ritual de Reims, una multitud de indicaciones preciosas sobre el derecho público francés —especialmente sobre los fundamentos legendarios del derecho sucesorio— y sobre la concepción de la realeza sagrada y su ciclo maravilloso. Enseguida recurriremos a varios de estos materiales.

Pero hay más: en un punto por lo menos, el que más nos interesa, Juan Golein se presenta expresamente como el intérprete autorizado del pensamiento de su señor. Raúl de Presles escribió en su prefacio a la *Ciudad de Dios*, dirigiéndose a Carlos V: "Vos tenéis tal virtud y tal poder, dados y atribuidos por Dios, que podéis hacer milagros". Esta expresión, como se ha podido ver por varios textos citados precedentemente, estaba en perfecta consonancia con el uso corriente. Sin embargo parece chocarle al piadoso rey: "Él no quiere que se le considere santo por hacer milagros", nos repite con insistencia Juan Golein. "Tales cosas se dicen sin su consentimiento"; y el buen carmelita explica doctamente que sólo Dios hace milagros. Sin duda; pero no exageramos la humildad del príncipe o de su portavoz, pues esta incontestable verdad teológica era válida, como Golein se preocupa de recordárnoslo, respecto tanto de los santos como de los reyes taumaturgos. Para unos y para otros por igual, es la virtud divina la que opera cuando ellos realizan prodigios; y es por eso que las gentes poco instruidas en "términos de teología" afirman que son unos y otros quienes realizan los milagros o curan tal o cual enfermedad. La comparación servía para satisfacer el orgullo monárqui-

co. Así, Carlos V y sus doctores conciliaban su preocupación por la ortodoxia con el justo deseo de que "el estatuto real" no fuera "menos preciado que lo que quiere la razón".[100]

El primer impulso fue dado por los círculos que rodeaban a Felipe el Hermoso y luego por los de Carlos V. Desde entonces, las curaciones maravillosas no dejaron de formar parte obligada de cualquier elogio a la realeza francesa. Durante el reinado de Carlos VI, el monje Esteban de Conty las incluye entre los más hermosos privilegios que atribuye a sus reyes.[101] Y cuando menos en dos ocasiones, bajo Carlos VII y Luis XI, los embajadores franceses ante la corte pontificia las invocan para probar la santidad particular de la dinastía de Francia y, como consecuencia, la legitimidad del poder que sus soberanos ejercían sobre la Iglesia.[102]

Estos últimos ejemplos son particularmente significativos. Veremos más tarde que, dentro del complejo conjunto de ideas y sentimientos cuya forma doctrinal fue el galicanismo, aparece la antigua noción de la realeza sagrada y con ella su manifestación más concreta y sensible para los espíritus vulgares: el don taumatúrgico.

Tampoco hay que asombrarse de encontrar el argumento del milagro hasta en boca de abogados que intervienen en casos de naturaleza eclesiástica. A comienzos del año 1493 se desarrolló ante el Parlamento un proceso que puso en juego los más graves intereses políticos y religiosos. En él contendían dos clérigos que aspiraban al título de obispo de París: Gerardo Gobaille, elegido por el capítulo, y Juan Simon, designado por el rey y confirmado por el papa. El abogado de Juan Simon, de nombre Olivier, defendió el derecho del rey

[100] Sobre todo lo que antecede, me limito a remitir al apéndice IV, donde se encontrarán un análisis y extensos extractos del tratado de Juan Golein. En la página 597 se observará que Raúl de Presles es cuestionado de una manera muy cortés, pero muy expresamente.

[101] Véase *supra*, p. 164, n. 5. A los autores del siglo XV allí enumerados que hablaron del tacto se pueden agregar Nicolás de Larisvilla, en "un tratado... de la Consagración de la Iglesia de S. Remy... en el año 1460", citado por Marlot, *Le théâtre d'honneur*, p. 758.

[102] Ante Pío II, en Mantua, el 30 de noviembre de 1459, D'Achery, *Spicilegium*, fol. 1723, III, p. 821, col. 2; *cf.* Du Fresne de Beaucourt, *Histoire de Charles VII*, VI, p. 256. Ante Sixto IV, en 1478, De Maulde, *La diplomatie au temps de Machiavel*, p. 60, n. 2; *cf.* J. Comblet, *Louis XI et le Saint Siège* (tesis de letras, Nancy), 1903, p. 170. El primer texto menciona expresamente la curación de las escrófulas; el segundo, "milagros" cumplidos por los reyes, sin mayores precisiones.

a intervenir en las designaciones eclesiásticas; y una de las aplicaciones más resonantes de ese derecho era la regalía espiritual, es decir, la facultad, ejercida tradicionalmente por el monarca francés, de percibir los beneficios que generaban ciertos obispados mientras estuviera vacante el cargo. En el curso de su alegato, el abogado exclamó en la jerga jurídica, mezcla de latín y de francés, que se utilizaba en la época: "Igualmente el rey no es puramente laico, ya que no es solamente coronado y ungido como los demás reyes, sino consagrado; pero además, como dice Jehan André [canonista italiano del siglo XVI que volveremos a encontrar más adelante] en su *Noticia sobre los decretales*, el rey cura a los enfermos por su solo contacto y por esto no cabe maravillarse si tiene derecho de regalía".[103]

En Inglaterra, los publicistas no parecen haber usado con frecuencia este tipo de argumentos. Quizás porque en los siglos XIV y XV tuvieron menos ocasión que en Francia de disputar con Roma. No obstante, un escritor de esta nación, en una resonante polémica contra el papado, recurrió al arma taumatúrgica. Pero por inglés que fuera, él servía al Imperio. Era la época —alrededor de 1340— en que un soberano alemán, Luis de Baviera, había resucitado la vieja querella, casi adormecida desde el fin de los Hohenstaufen. Este soberano agrupó a su alrededor a un cierto número de hombres de letras, entre los cuales se contaban algunos de los más vigorosos pensadores de la época. Uno de ellos era Guillermo de Occam. Entre otros opúsculos escritos por el ilustre filósofo figuran *Ocho cuestiones sobre el poder y la dignidad del papa*. Leamos el capítulo octavo de la cuestión quinta. Occam pretende demostrar allí que los reyes perciben por medio de la unción "la gracia de los dones espirituales"; y entre sus pruebas cita la curación de las escrófulas por los reyes de Francia e Inglaterra.[104] En verdad, no se podía ser menos gregoriano.

[103] Arch. Nat., X 1 A. 4834, fol. 141 (5 de febrero de 1493): "Pareillement le roy n'est pas pur lay *quia non solum coronatur et inungitur, sicut ceteri, ymo consecratur*; y a plus, car, comme dit Jehan André *in* N[ovel]la *in* D[ecretales], *c. licet ad solum tactum dicitur sanare languidos et egrotos* et par ce ne se fault esmerveiller s'il a droit de regale". Sobre el proceso, *cf. ibid.*, fol. 122 v, y la *Gallia Christiana*, VII, cols. 155-156.

[104] *Octo quaestiones super potestate ae dignitate papali*, Quaest. V, caps. VII-IX; Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii*, II, p. 372. (Para la fecha del opúsculo, véase A. G. Little, *The Grey*

Así, el milagro real fue ampliamente utilizado en los siglos XIV y XV por los apologistas de la realeza. Mientras tanto, ¿qué pensaban en estos mismos tiempos los partidarios de la supremacía papal? El obispo portugués Álvarez Pelayo, que fue en la misma época que Occam uno de los libelistas más virulentos de este campo, califica al milagro real de "mentira y fantasía".[105] Bastante más tarde, el papa Pío II, en sus *Comentarios*, manifestaba un discreto escepticismo con respecto a las curas que pretendía haber cumplido Carlos VII, lo que seguramente reflejaba la irritación que debió inspirarle el argumento esgrimido sin cesar por los polemistas u oradores galicanos, a los que no apreciaba. Por lo demás, los *Comentarios* no estaban destinados a ver la luz en vida del autor.[106] Pero semejantes declaraciones aparecen como muy excepcionales.

Friars in Oxford, Oxford, 1892, p. 233.) La cuestión debatida es la siguiente: "an rex hereditarie succedens ex hoc quod a persona ecclesiastica inungitur et consecratur et coronatur, gratiam consequatur doni spiritualis". Entre las razones propuestas en favor de la opinión afirmativa figura la siguiente: "Naturalis curatio aegritudinis corporalis est gratia Dei spiritualis. Quibusdam autem regibus, scilicet Franciae et Angliae, sicut fertur, per unctionem regalem confertur potestas curandi et sanandi specialiter scrophulas patientes. Ergo per huiusmodi unctionem rex consequitur gratiam doni spiritualis". Conforme a las reglas de la discusión escolástica, Occam da luego las razones por la negativa. Entre otras: "Ad secundum motivum respondetur, quod si reges Angliae et Franciae habent gratiam curandi de scrophulis, non habent potestatem propter unctionem regalem: quia multi alii reges, quamvis inunguntur, huiusmodi gratia non decorantur: sed sunt digni huiusmodi gratia propter aliam causam, que nec licet nec potest ab homine indicari". Como la opinión afirmativa tenía la última palabra en el desarrollo siguiente (cap. x), no es posible dudar que ésa era la de Occam. Pero hay que reconocer que en toda la obra —que es una urdimbre de proposiciones, contraproposiciones, réplicas, dúplicas, etcétera— el pensamiento propio del autor es extremadamente difícil de seguir. Y se explica el horror que provocaron en los hombres del Renacimiento los procedimientos expositivos de Occam. En éste se inspiró el autor del *Songe du Verger*; véase *supra*, p. 215, n. 92, e *infra*, p. 307.

[105] *Collirium super hereses novas*, en R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, Teil II, Roma, 1914 (*Bibl. des Kgl. Preuss. Instit. in Rom*, x), p. 509: "Nec dicat hereticus quod reges Francie et Anglie gratiam curationis habere consueverant, quia hoc aprocrifum enim vel sompnium... Item constat quod hec virtus curationis non est virtus corporis sed anime... sicut nec regnum, quod institutum est ad bene regendum, datur sanguini, sed vite..." Álvarez y sus obras, véase R. Scholz, *Unbekannte Streitschriften*, I (*Bibliothek*, IX), 1911, pp. 197 ss. (con referencias bibliográficas). Álvarez no tuvo siempre la misma actitud con respecto al milagro real; véase *infra*, p. 232.

[106] Libro VI. Cito según el texto dado por J. Quicherat, *Procès... de Jeanne d'Arc (Soc. de l'Hist. de France)*, IV, pp. 514-515 (sobre la peregrinación de Carlos VII a Corbeny, a la que se hace alusión en este pasaje, véase *infra*, p. 370): "Mos enim Franciae regibus est, die quae coro-

Los publicistas a sueldo de Francia habían dejado de guardar silencio sobre los ritos de curación, e incluso los destacaban especialmente. Pero no fueron seguidos en este terreno por sus adversarios; y esto no sólo a partir del momento en que el Gran Cisma hizo virar hacia otro lado las preocupaciones de los polemistas eclesiásticos. Bajo el reinado de Felipe el Hermoso no se ve que los escritores del campo pontificio hayan recogido nunca el guante que les arrojó Nogaret o el autor de la *Disputa contra ambas partes.*

Es que se tiene la impresión de que, al principio del siglo XIV, las curas efectuadas por los Capetos o por los soberanos ingleses se impusieron en todo el mundo, incluso ante la opinión religiosa más intransigente, como una especie de verdad experimental. Todos se dedicaron a discurrir libremente sobre ellas, sin duda porque ya no chocaban a nadie. En Inglaterra, Tomás Bradwardine, filósofo muy ortodoxo y futuro arzobispo, las cita, sin criticarlas, durante el reinado de Eduardo III, en una exposición sobre los milagros en general.[107]

Los canonistas italianos Juan Andrea —el *Jean André* de los antiguos autores franceses—, en la primera mitad del siglo XIV, y Felino Sandei a fines del siglo siguiente mencionan al pasar los "milagros" del rey de Francia como un hecho conocido de todos. Es verdad que Sandei los atribuye a la "fuerza del parentesco" —es decir, a una especie de predisposición fisiológica hereditaria— más que a una gracia divina reservada a los monarcas, pero él cree visiblemente en esos milagros y no piensa en avergonzarse de ello.[108]

---

nationem sequitur, templum quoddam peregrinando petere, cui sanctus *Marchoul* praesidet, atque ibi aegrotus curare. Miraculum Galli vulgaverunt, morbum quemdam humano in gutture nasci, qui solo regis tactu et arcanis quibusdam curetur verbis; idque post coronationem in hoc templo fieri... quarta die peregrinatio facta est, in qua de curatione morborum nihil satis compertum habeo, quamvis Gallici omnia illa credant fieri miraculose".

[107] Véase *supra*, p. 172, n. 20.

[108] Joannis Andreae, *J. C. Bononiensis, In sextum Decretalium librum Novella Commentaria*, folio, Venecia, 1581, lib. III, tít. IV, *De praebendis et dignitatibus*, cap. II, fol. 94 v, expone las razones por las cuales, al decir de los franceses, los reyes de Francia e Inglaterra poseen ciertos derechos de colación eclesiástica: "Item ad solum manus tactum certos infirmos sanare dicuntur". J. Andrea murió en 1348; véase *supra*, p. 221, n. 103. Felino Sandei (1444-1503): *Commentaria in V libros Decretalium*, folio, Basilea, 1567, lib. II, tít. XX, cap. LII, p. 823; según este autor,

Los poderes maravillosos de las dos dinastías se convierten también en uno de los lugares comunes de la diplomacia. El hermano Francisco cuando se dirige en nombre de Eduardo III al dux de Venecia;[109] los enviados de Luis XI presentándose ante el duque de Milán;[110] un embajador escocés arengando al propio Luis XI,[111] hacen alusión con la mayor naturalidad a tales poderes. ¿Hay mejor signo de victoria para una creencia, cuestionada por largo tiempo, que convertirse en trivialidad?

Según parece, fue a fines de este siglo XV, en Francia, cuando las curaciones reales hicieron su entrada por primera vez en el arte. La iconografía medieval, tan religiosa, jamás se atrevió, por lo que sabemos, a representar este prodigio considerado casi como profano. Por eso, una miniatura del siglo XIII, que nos muestra a Eduardo el Confesor tocando a una mujer escrofulosa, debe entenderse como algo dictado por la hagiografía. Pero esto cambió más tarde; así, en 1488, en aquella abadía del Monte Saint-Michel au Péril de la Mer, que desde los últimos años de la guerra inglesa, y sobre todo después de la creación, el 19 de agosto de 1469, de la orden real de caballería, fue puesta bajo la advocación del arcángel y alcanzó categoría de verdadero santuario nacional y dinástico —el abate André Laure hizo ejecutar espléndidos vitrales para el coro de la iglesia abasial—. Uno de éstos, emplazado en la capilla de forma rectangular que se denominaba entonces Saint-Michel du Circuit, estuvo dedicado a la consagración de los reyes de Francia; y en él se veían, distribuidos en varios compartimientos, los episodios fundamentales de la ceremonia, entre los que figuraba el don taumatúrgico que, según el pensa-

para que un santo sea canonizado no sólo hay que probar sus milagros sino también "sanctimonia vitae": "quia multi non sancti faciunt miracula, aut vi verborum: ut consecratio eucharistiae, aut vi parentelae, ut Rex Franciae, vel illi de domo sancti Pauli arte magica". Sobre los "parientes de san Pablo", brujos italianos que pretendían remontar su origen al apóstol de los gentiles, véase *infra*, p. 390, n. 145. Sobre la teoria de Sandei, *cf.* también *infra*, pp. 512-513.

[109] Véase *supra*, p. 80, n. 3.

[110] De Maulde, *Les origines de la Révolution française*, pp. 26-27 (27 de diciembre de 1478).

[111] Elphinstone, el futuro obispo de Aberdeen, enviado por Jacobo III en 1479 ante Luis XI; el discurso está reproducido (y quizás retocado) por Hector Boetius, *Murthlacencium et Aberdonensium episcoporum vitae*, ed. J. Moir (*New Spalding Club*), en 4°, Aberdeen, 1894, p. 73 (la primera edición de las *Vidas* es de 1522).

miento del abate, debió considerarse como una consecuencia de la unción. A él se le dedicó uno de los medallones altos.

Veamos en qué términos lo describía en 1864 el abate Pigeon, autor de una *Nueva guía histórica y descriptiva del Monte Saint-Michel:* "El segundo medallón nos representa al rey que, después de haber comulgado bajo las dos especies, se encuentra en un parque donde se halla congregado un número considerable de enfermos al que él toca uno después del otro con su mano derecha, desde la frente al mentón y de una mejilla a la otra". Pero, ¡ay!, desgraciadamente no podemos comparar esta descripción tan poco precisa con el original; pues entre tantos otros crímenes cometidos contra el arte, la administración penitenciaria, a la que se confió el Monte por demasiado tiempo, dejó que se destruyera el más antiguo de los monumentos que la fe de los súbditos le había elevado a la gloria de la realeza milagrosa; y hoy no queda nada del vitral de la consagración.[112] De todos modos, el hecho de que ocupara el mismo lugar que los milagros de los santos entre las imágenes que ofrece una iglesia a la veneración de sus fieles, ¡qué gloria para el milagro real! La antigua creencia en el poder taumatúrgico de los príncipes parecía haber triunfado definitivamente, no sólo, según vimos, de las rivalidades políticas, sino incluso de la hostilidad, sorda o violenta, que le testimoniaron por mucho tiempo los elementos más activos de la opinión eclesiástica.

5. EL TACTO DE LAS ESCRÓFULAS Y LAS RIVALIDADES NACIONALES; TENTATIVAS DE IMITACIÓN

Sólo dos familias reales estuvieron practicando el tacto de las escrófulas en los siglos XI y XII: los Capetos en Francia y los príncipes normandos y sus herederos, los Plantagenet, en Inglaterra. Ambas se hacían la competencia; y, por otra parte, no podían dejar de provocar la envidia de las demás casas reinantes. Conviene estudiar las reacciones del orgullo nacional o dinástico frente a esas pretensiones

[112] Véase al final el apéndice II, núm. 1 (para la miniatura que representaba el milagro de san Eduardo) y núm. 2 (para el vitral del Monte Saint-Michel).

rivales entre sí y, al mismo tiempo, capaces de despertar rivalidades comunes.

Puede comprobarse, no sin cierta sorpresa, que la mayoría de los escritores franceses o ingleses, en la Edad Media, aceptaban sin acrimonia las curas que realizaba el monarca del país que no era el propio. Guibert de Nogent, que le negó a Enrique I todo poder taumatúrgico, no tuvo imitadores. Los más chovinistas solían limitarse a dejar pasar en silencio los prodigios operados en la orilla opuesta del Canal de la Mancha; o a veces afirmaban, pero sin mayor precisión, que sólo su rey sabía curar.

Pues él cura las escrófulas
Tan sólo con tocarlas
Sin ponerles encima emplastos,
Lo que otros reyes no pueden hacer,[113]

decía de Felipe el Hermoso el poeta soldado Guillermo Guiart.

Pero nadie, ni siquiera los más fanáticos, llegó a emprender jamás una polémica formal sobre este punto. En cuanto a los espíritus conciliadores, como el médico Bernardo de Gourdon,[114] no dudaron en reconocer a las dos dinastías por igual el mismo poder maravilloso.

Esta moderación impresiona tanto más cuanto que se la puede comparar con la actitud tan diferente que adoptaron, en los tiempos modernos, los patriotas de los dos países, como veremos. A decir verdad, a partir del siglo XVI fueron los odios religiosos, más que las pasiones nacionalistas, los que impidieron a los franceses admirar el milagro inglés, o recíprocamente. Pero nada parecido ocurría antes

[113] *Histor. de France*, XXII, p. 175, v. 204 ss.; *cf. supra*, p. 209, n. 82. Asimismo Juan Golein (*infra*, p. 594) considera que el rey de Francia "poseía esta prerrogativa más que todos los demás reyes que hayan sido"; el rey de Inglaterra era entonces su enemigo.

[114] Texto citado antes, p. 191, n. 53. Tomás Bradwardine, en el pasaje que se reprodujo en la p. 172, n. 20, reconoce también, aun siendo inglés, el poder milagroso de la dinastía francesa; pero como escribía en 1344 consideraba sin duda a su señor, Eduardo III, como el heredero legítimo de los Capetos y de los Plantagenet por igual, lo que le quita algún valor a su imparcialidad.

de la Reforma. Y además, la fe en lo maravilloso era demasiado profunda en la Edad Media como para que se mirara demasiado de cerca lo que se presentaba como una manifestación sobrenatural más. El estado de espíritu de los franceses frente al rito inglés, o de los ingleses frente al rito francés, no deja de tener similitud con el de los devotos paganos que, fieles al dios de su comunidad, y considerándolo más fuerte y bienhechor que los otros, no se creían obligados por ello a rechazar la existencia de las divinidades de las naciones vecinas:

Tengo mi Dios, al que sirvo
y vos serviréis al vuestro.
Son dos poderosos dioses.

Fuera de los dos grandes reinos occidentales, la opinión común parecía admitir también con total benevolencia el tacto de las escrófulas. Su eficacia fue sólo cuestionada, más o menos abiertamente, por algunos raros escritores, que no obedecían precisamente a prejuicios nacionalistas: el obispo portugués Álvarez Pelayo y el papa Pío II, por boca de quienes hablaban la ortodoxia eclesiástica o el odio al galicanismo; el médico flamenco Juan de Ypres, adversario de la flor de lis por razones que casi habría que llamar de política interior. Sobre todo, como ya dejamos dicho, desde los primeros años del siglo XIV, los Capetos, y quizás los Plantagenet, veían venir hasta ellos a enfermos de países extranjeros, prueba terminante de la universalidad de su prestigio más allá de fronteras.

Pero aunque casi no se dejó de reconocer el poder de los reyes taumaturgos de Francia e Inglaterra, en cambio a veces se intentó hacer surgir competidores en diversas regiones. ¿En qué consistieron estos esfuerzos? O, para plantear el problema de una manera más general, ¿hubo en Europa, aparte de los dos estados examinados aquí, príncipes médicos que ejercieron su arte, ya por imitación de las prácticas francesas o inglesas, ya —pues no se debe descartar *a priori* ninguna posibilidad— en virtud de una tradición nacional independiente? Es lo que examinaremos a continuación.

Para tener derecho a dar a esta pregunta una respuesta cierta

habría que haber procedido a un examen, prácticamente de los más variados orígenes. Mis investigaciones fueron forzosamente limitadas. Felizmente, los estudios de los eruditos del Antiguo Régimen, sobre todo franceses e hispanizantes, significaron para mí una ayuda inestimable. Los resultados que voy a presentar, aunque de carácter provisorio, pueden considerarse, según creo, bastante probables.

Examinaré primero el problema en su conjunto, aun a riesgo de salirme del marco cronológico que le fijé en principio a este capítulo. En efecto, algunos testimonios que aquí se estudiarán son posteriores a la Edad Media. Pero ninguna tentativa seria se realizó desde el comienzo del siglo XVI; y de su fracaso —pues por lo que pude ver todas esas tentativas fracasaron— debemos deducir, como contraprueba, algunas conclusiones que explican el nacimiento y la expansión de los ritos de curación en los reinos capetos e ingleses durante el periodo medieval.

Veamos primero, rápidamente, algunas afirmaciones sin fundamento referidas a distintos estados de Europa. A comienzos del siglo XVII, dos polemistas franceses, Jerónimo Bignon y Arroy, preocupados por asegurar a los Borbones una especie de privilegio taumatúrgico, contrapusieron a los milagros que el rey de Francia operaba por simple contacto las curas que realizaban los reyes de Dinamarca, quienes, según ellos, curaban el mal caduco, esto es, la epilepsia, pero sólo gracias a "un remedio secreto".[115] Sin duda querían responder con ello a algún argumento propuesto por un publicista del campo adversario que yo no pude identificar. Pero ningún hecho de la historia danesa, que se sepa, permite justificar semejante afirmación.

Algunos escritores devotos de los Habsburgo atribuyeron a los reyes de Hungría (título que habían heredado los jefes de la casa de Austria), a partir del siglo XVI, el poder de curar la ictericia. La elección de esta enfermedad se explica por un recuerdo del vocabulario

[115] P. H. B. P. [Jérôme Bignon], *De l'excellence des roys et du royaume de France*, pequeño en 8°, 1610, p. 510; Besian Arroy, *Questions decidées*, 1634, pp. 40-41. No aparece ninguna referencia a esta tradición, completamente postiza, sin duda, en la obra de un sabio danés, Chr. Barfoed, sobre la curación de las enfermedades mediante el tacto: *Haands-Paalæggelse*, Copenhague, 1914.

científico de la antigüedad clásica, ya que era frecuente que se designara entonces la ictericia con el nombre del mal real, *morbus regius*, por razones que se nos escapan. Pero según toda apariencia, el talento maravilloso atribuido a los reyes de Hungría no fue más que una fábula erudita. Al menos no se sabe que jamás lo hayan puesto en práctica, y bien merecen repetirse las sabias palabras que escribió un autor anónimo a este respecto, en 1736, en la *Biblioteca razonada de las obras de los sabios de Europa*: "Habrían sido muy poco caritativos al no ejercer este don, si es que realmente lo poseían".[116]

La creencia en el poder curativo de los reyes o príncipes estuvo sumamente extendida en Alemania. Se encuentra un eco de ello en un curioso escrito de Lutero, recogido en sus *Dichos de sobremesa*:

> Hay algo milagroso en ver cómo algunos remedios —si hablo de ello es porque estoy perfectamente informado al respecto— resultan eficaces si se los aplica por mano de los grandes príncipes o señores, mientras que no producen ningún efecto si los proporciona un médico. Yo escuché decir que los dos electores de Sajonia, el duque Federico y el duque Juan, poseían un agua para los ojos que sólo actúa cuando la administran ellos, ya sea que la causa del mal provenga del calor o del frío. Un médico no se atrevería a darla. De igual modo ocurre en teología, cuando hay que aconsejar a la gente en el plano espiritual: tal predicador posee más capacidad de consolar o de instruir las conciencias que tal otro.[117]

[116] El poder de curar la ictericia les fue reconocido a los reyes de Hungría por el jesuita Melchior Inchofer, *Annales ecclesiastici regni Hungariae*, ed. de 1797, III, Presburgo, pp. 288-289 [y también, como los reyes de Inglaterra (?), el poder de curar las mordeduras venenosas]. La primera edición apareció en 1644. La misma tradición está atestiguada en Francia por Du Laurens, *De mirabili*, p. 31; Mathieu, *Histoire de Louis XI*, p. 472 (según Du Peyrat, *Histoire ecclesiastique*, p. 793; Balthasar de Riez, *L'incomparable piété des tres chrestiens rois de France*, 1672, II, pp. 151-152), y en España por Armacanus [Jansenio], *Mars Gallicus*, p. 69. Por lo demás, es visible que estos autores se copian unos a otros. El pasaje citado puede encontrarse en la *Bibliothèque raisonnée*, XVI, 1 (Amsterdam, 1736), p. 153 (c. r. de Mathias Bel, *Notitia Hungariae novae*). Para la expresión *morbus regius*, véase *supra*, p. 129, n. 16.

[117] XXIV, 9, ed. Förstemann, III, pp. 15-16: "Aber Wunder ist es (dass ich dieses auch sage, dess ich gewiss bericht bin), dass grosser Fürsten und Herrn Arznei, die sie selbs geben und appliciren, kräftig und heilsam sind, sonst nichts wirkte, wenns ein Medicus gäbe. Also höre ich, dass beide Kurfürsten zu Sachsen, etc., Herzog Friedrich und Herzog Johanns, haben ein

Pero estas nociones flotantes no parecen haber tomado cuerpo nunca. Algunos señores, como esos electores de Sajonia, poseían sin duda remedios de familia: se conservan hoy, en la Biblioteca de Gotha, tres volúmenes manuscritos, y por lo que pude ver inéditos, en los que el elector Juan, precisamente uno de esos de que habla Lutero, había hecho consignar informaciones de orden médico o farmacéutico, donde puede leerse la manera de fabricar el *Augenwasser* [colirio], tan maravillosamente eficaz.[118] Este remedio estaba considerado particularmente activo cuando lo administraban los propios príncipes. Pero el contacto de sus manos no operaba por sí solo. Y, sobre todo, no se asistía en ninguna parte a la realización de prácticas rituales regulares y duraderas.

No obstante, algunos escritores han reivindicado para los Habsburgo un verdadero poder taumatúrgico. El más antiguo de esos escritores, y sin duda la fuente común a todos los demás, fue un monje suabo, Félix Fabri, que escribió hacia fines del siglo XV una *Descripción de Alemania, de Suabia y de la ciudad de Ulm,* donde se encuentra lo que sigue:

> Leemos en las crónicas de los condes de Habsburgo que estos señores recibieron por gracia el gran alivio de que todo escrofuloso o gotoso que toma su bebida de manos de uno de ellos recobra pronto el uso de una garganta sana y delicada. Es lo que se ve con frecuencia en el valle de Albrechtstal, en la Alta Silesia, región donde hay hombres escrofulosos por naturaleza; y ellos se hacían curar como acaba de decirse, en tiempos en que este valle pertenecía a los condes de Habsburgo o a los duques de Austria. Además, es un hecho notorio, y probado con fre-

Augenwasser, das hilft, wem sie es geben, es komme die Ursach der Augenweh aus Hitze oder aus Kälte. Ein Medicus dürfte es nicht wagen noch geben. Also in Theologia, da den Leuten geistlich gerathen wird, hat ein Prediger mehr Gnade, betrübte Gewissen zu tröstern und lehren, denn ein ander". La edición de los *Tischreden* por Förstemann reproduce la edición *princeps* dada por Aurifaber en 1566 en Eisleben; pero, como se sabe, el texto de Aurifaber parece siempre dudoso. Desgraciadamente, en la edición crítica de las obras, llamada de Weimar, los *Tischreden* están también incompletos; y la falta de un índice hace que la búsqueda resulte poco menos que imposible en los volúmenes aparecidos.

[118] E. S. Cyprianus, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Gothanae*, en 4°, 1714, p. 22, núms. LXXII-LXXIV.

cuencia, que todo tartamudo, aunque no lo haya pedido, si es besado por uno de estos príncipes recupera pronto una palabra fluida, al menos tanto como su edad lo permita.[119]

Se trata, en rigor, de hermosas historietas, dignas del gran viajero Félix Fabri, pero que es muy difícil tomar en serio. Particularmente resulta sospechosa la alusión a Albrechtstal, pues este territorio, más conocido hoy con el nombre de Valle de Villé, que Rodolfo de Habsburgo recibió en dote de su mujer en el año 1254, salió de manos de la casa de Austria a partir de 1314 y no le fue reintegrado jamás.[120] Se podría prestar más crédito al monje de Ulm si hubiera situado las curas más espectaculares de los Habsburgo en otro sitio mas no en un país donde en ese tiempo, y desde hacía más de siglo y medio, no podían ejercer su poder.

Por supuesto que este escritor no habría tenido la idea de imaginar estos relatos si todos los que lo rodeaban no hubieran estado habituados a considerar a los reyes como seres dotados de toda clase de poderes maravillosos. Es decir, que lo que hizo fue adornar un tema popular, pero el adorno parece ser claramente de su invención. En todo caso, ningún otro testimonio viene a confirmar el suyo, pues los historiadores posteriores no hacen más que repetirlo, todavía con menor precisión.[121] Pensamos que si los Habsburgo hubieran prac-

[119] Felicis Fabri, *Monachi Ulmensis Historiae Suevorum*, lib. I, c. XV, en Goldast, *Rerum Suevicarum Scriptores*, folio, Ulm, 1727, p. 60: "Legimus enim in Chronicis Comitum de Habsburg, quod tantum donum gratis datum habeant, ut quicunque strumosus aut gutture globosus de manu alicuius Comitis de Habsburg potum acceperit, mox sanum, aptum et gracile guttur reportabit... quod sepe visum est in valle Albrechztaal in Alsatia superiori, in qua sunt homines strumosi naturaliter, qui passim praedicto modo sanabantur, dum vallis adhuc esset illorum Comitum vel Austriae Ducum. Insuper notorium est, et sepe probatum, quod dum quis balbutiens est, vel impeditioris linguae, si ab uno Principe de praemissis sine alio quocunque suffragio osculum acceperit, officium loquendi disertissime aetati suae congruum mox patenter obtiriebit". Sobre el autor, véase en último lugar a Max Hæussler, *Felix Fabri aus Ulm und seine Stellung zum geistlichen Leben seiner Zeit* (*Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters...*, 15), 1914.

[120] O. Redlich, *Rudolf von Habsburg*, Innsbruck, 1903, p. 87; Th. Nartz, *Le Val de Villé*, Estrasburgo, 1887, p. 17; *Das Reichsland Elsass-Lothringen*, III, pp. 1191-1192.

[121] La tradición según la cual los Habsburgo habrían poseído el poder de curar las escrófulas —negado por Camerarius, *Operae horarum subcisivarum*, 1650, p. 145— vuelve a encontrarse en Armacanus [Jansenio], *Mars Gallicus*, 1636, p. 69; en el jesuita Melchior Inchofer,

ticado de manera continuada, como sus rivales de Francia e Inglaterra, un rito de curación, seguramente no nos veríamos reducidos a la sola información que sobre esta manifestación milagrosa nos proporciona un oscuro cronista suabo, ni a las vagas afirmaciones de algunos publicistas a sueldo de Austria o de España.

Ya mencionamos a Álvarez Pelayo. Recordemos que él calificó un día de "mentira y fantasía" las pretensiones de los reyes franceses e ingleses. Pero no siempre fue tan severo con la taumaturgia real. El interés de sus protectores, y también sin duda su propio patriotismo, lo llevaron por lo menos una vez a quebrantar la ortodoxia. Nacido quizás en los estados de Castilla, o en todo caso educado en la corte castellana, escribió alrededor de 1340, para el soberano de ese país, Alfonso XI, un *Espejo de reyes.* Allí procuró demostrar que el poder temporal, aunque surgido del pecado, recibió luego, empero, la sanción divina. Y he aquí una de las pruebas que aduce:

> Los reyes de Francia e Inglaterra, según se dice, poseen un poder [de curación]. De igual modo los piadosos reyes de España, de quienes tú desciendes, poseían un poder semejante, que operaba sobre los poseídos y sobre algunos enfermos aquejados de diversos males. Yo mismo presencié en mi infancia cómo tu abuelo el rey Sancho [Sancho II, que reinó desde 1284 hasta 1295], junto a quien yo comía, pasó su pie sobre la garganta de una endemoniada que durante todo ese tiempo lo cubrió de injurias; y vi cómo expulsó de esta mujer al demonio, leyendo palabras tomadas de un librito, y dejándola perfectamente curada.[122]

Éste es, por lo que sé, el testimonio más antiguo que poseemos del talento de exorcista reivindicado por la casa de Castilla. Se obser-

---

Annales ecclesiastici regni Hungariae, ed. 1797, III, p. 288. Raulin, *Panégyre*, p. 176, piensa que ellos "han curado el bocio o el cuello hinchado".

[122] *Speculum regum*, ed. R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften*, II, p. 517: "Reges Francie et Anglie habere dicuntur virtutem; et reges devoti Yspanie, a quibus descendis, habere dicuntur virtutem, super energuminos et super quibusdam egritudinibus laborantes, sicut vidi, cum essem puer, in avo tuo, inclito domino rege Sancio, qui me nutriebat, quod a muliere demoniaca ipsum vituperante tenentem pedem super guttur eius et legentem in quodam libelo ab ea demonem expulsit et curatam reliquit".

vará que, a diferencia de lo que acabamos de encontrar en Félix Fabri, Álvarez relata un hecho preciso, del que bien pudo ser realmente espectador.

La misma tradición vuelve a encontrarse en diversos autores del siglo XVII.[123] Nõ hay derecho a rechazar tales testimonios. Según toda probabilidad, el pueblo de Castilla atribuía realmente a sus reyes el poder de curar enfermedades nerviosas, que en esa época se consideraban de origen demoniaco. Por lo demás, no hay otro mal que ofrezca un terreno más favorable para operar milagros, forma primitiva de la psicoterapia. Probablemente hubo un cierto número de curas aisladas, como la que Álvarez relata de don Sancho; pero tal creencia no parece haber dado origen jamás al nacimiento de un rito regular, y sólo llegó a tener una menguada vitalidad. En el siglo XVII ya no era más que un recuerdo, que los apologistas de la dinastía supieron explotar, pero desprovisto de todo sustento popular. Y tuvo escépticos confesos, inclusive en España. Así, médico de esta nación, don Sebastián de Soto lo negó expresamente en una obra titulada, bastante curiosamente, *Discurso médico y moral de las enfermedades por que seguramente pueden las religiosas dejar la clausura*. Pero otro médico, Gutiérrez, más fiel a la religión monárquica, le replicó en estos términos:

> Sus argumentos [de don Sebastián] carecen de valor. De la falta de todo acto deduce que no se posee la capacidad; pero es como si dijera que Dios, porque no ha producido ni producirá todas las criaturas posibles, es incapaz de producirlas. De igual modo, nuestros reyes poseen este poder, pero por humildad no lo ejercen...[124]

[123] Sería demasiado extenso, y además desprovisto de interés, citar a todos los autores del siglo XVII que se ocuparon de la tradición relativa a la curación de las demoniacas por los reyes de Castilla. Bastará con remitir a Gutiérrez, *Opusculum de fascino*, 1653, p. 153, y a Gaspar A. Reies, *Elysius*, 1670, pp. 261, 342, quienes proporcionan abundantes referencias. La misma tradición se encuentra en Francia en Albon, *De la maiesté royalle*, Lyon, 1575, p. 29 v, en Du Laurens, *De mirabili*, p. 31, y en diversos autores que visiblemente se inspiran en este último escritor.

[124] Gutiérrez, *Opusculum de fascino*, 1653, pp. 155-156: "vana eius est arguties, ab actu negative ad *potentiam, quasi diceret* Deus *non* produxit *creaturas possibiles, imo non producet*, ergo non est illarum productiuus, haec illatio undique falsa est, sed Reges nostri humili majes-

Así, los adversarios y los defensores del poder antidemoniaco atribuido a los reyes de Castilla se hallaban de acuerdo en esta época cuando menos en un punto: que jamás este poder tuvo oportunidad de ser puesto a prueba. Lo que equivale a decir que ya nadie creía en él.

Los reyes de España, médicos de poseídos —al menos de alguna manera honorífica, como herederos de los reyes de Castilla—, eran considerados a los ojos de sus partidarios en el siglo XVII capaces de curar las escrófulas, a la manera de los reyes de Francia. Y ello, según decían los doctos, en calidad de sucesores de la otra gran dinastía ibérica: la dinastía aragonesa.

Conocemos cuando menos a un príncipe aragonés de finales de la Edad Media, a quien la superstición popular, hábilmente explotada por un partido político, le atribuyó el poder de curar escrófulas: don Carlos de Viana. Con seguridad esto fue después de su muerte, pero quizás también —aunque es menos seguro— ya en vida. Cuando este infante de Aragón y de Navarra concluyó en Barcelona su destino aventurero y trágico el 23 de septiembre de 1461, sus fieles, que habían querido hacer de él en vida el portaestandarte de la independencia catalana, trataron de hacerlo un santo, ya que sólo el recuerdo podían utilizar de él. Y entonces se le atribuyeron milagros a su cadáver. Luis XI, en una carta de condolencia dirigida a los diputados de Cataluña el 13 de octubre, desliza una alusión expresa a estos oportunos prodigios. Una mujer escrofulosa, especialmente, fue curada sobre su tumba. Y veamos cómo una crónica contemporánea menciona el hecho: "Una mujer que no había tenido oportunidad de presentarse ante el príncipe cuando él vivía dijo: 'No pude verlo en vida para ser curada por él, pero tengo confianza en que me curará después de su muerte'". No se sabe bien qué importancia debe atribuirse a este texto. Para autorizarnos a afirmar terminantemente que don Carlos, desde antes de convertirse en cadáver, había de-

tate ducti illius virtutis exercitio non intendunt, omne huiuscemodi ius sacris Sacerdotibus relinquentes. Tum quia minus, quam exteri, his nouitatibus Hispani delectamur". Sólo conozco la obra de don Sebastián de Soto, *De monialium clausura licite reseranda ob morbos*, a través de la refutación de Gutiérrez.

sempeñado el papel de médico, necesitaríamos testimonios más numerosos y seguros. Pero en cambio no es posible dudar de que se consideró realmente que sus restos poseían el don bienhechor de aliviar enfermedades, especialmente las escrófulas. Su culto, aunque siempre privado de la sanción oficial de la Iglesia, fue muy próspero en los siglos XVI y XVII. Tuvo por santuario principal la abadía de Poblet, más al norte de Barcelona, donde reposaba el cuerpo milagroso. Entre sus reliquias, una mano era objeto de particular veneración y se decía que su contacto curaba las escrófulas.[125]

Este caso de don Carlos es curioso. Se debe ver en él un ejemplo de una tendencia de espíritu que nuestras investigaciones nos irán haciendo cada vez más familiar: en todos los países, la opinión colectiva tendía a representarse como taumaturgos a los personajes nacidos de una sangre augusta y destinados a ceñirse la corona, sobre todo cuando había algo en sus vidas que parecía sobrepasar la suerte común; y con mayor razón cuando ilustres e inmerecidos infortunios le conferían la aureola de mártir, como fue el caso del desdichado príncipe de Viana.

Es probable, además, que en las regiones limítrofes con Francia y, como Cataluña, penetradas de influencia francesa, los milagros reales alcanzaran con toda naturalidad, en la imaginación popular, la forma clásica que aportaba el ejemplo de los Capetos. Contagio, en este caso, tanto más factible cuanto que don Carlos descendía por línea materna de la dinastía capeta de Navarra. Pero no existen vestigios de que jamás se haya desarrollado un rito regular del tacto en la corte de Aragón.

---

[125] La investigación que antes se menciona, contenida en la memoria de un canónigo de Mallorca, Antoni de Busquets, fue editada por M. Aguilo en el *Calendari Català pera l'any 1902*, publicación dirigida por Joan Bta. Batle. Desgraciadamente no pude conseguir esta obra. Sólo conozco la traducción del pasaje relativo a las escrófulas, dada por Batista y Roca, *Notes and Queries*, 1917, p. 481. Sobre los milagros póstumos y el culto a don Carlos, véase G. Desdevises du Désert, *Don Carlos d'Aragon, prince de Viane*, 1889, pp. 396 ss. Carta de Luis XI en la ed. de la *Soc. de l'Histoire de France*, II, núm. XIII. Sobre las reliquias de Poblet, testimonio curioso en el relato del viajero francés Barthélemy Joly, que visitó el monasterio en 1604, véase *Revue hispanique*, XX (1909), p. 500. Según J. Valdesius, *De dignitate regum regnorumque Hispaniae*, 1602, se veneraba en Poblet un brazo de san Luis, que se pensaba que también curaba las escrófulas. ¿Habrá habido confusión entre los poderes atribuidos a las dos reliquias?

En cuanto a las pretensiones formuladas por los polemistas hispanizantes del siglo XVII,[126] reivindicando para sus soberanos el don de curar escrófulas, ellas sólo pueden considerarse como una tentativa bastante vana de realzar el prestigio de los Habsburgo de España, a expensas del privilegio de los monarcas franceses. Por una multitud de testimonios seguros sabemos que en esta época, y ya desde el siglo anterior, numerosos españoles viajaban a Francia expresamente para ser tocados; y otros se precipitaron hacia Francisco I con la misma intención, cuando éste, prisionero después de Pavia, desembarcó en la costa aragonesa.[127] Este urgimiento sólo puede explicarse si jamás había tenido lugar ninguna ceremonia de ese tipo en Madrid o en el Escorial.

Por último, en Italia, en las últimas décadas del siglo XIII, un soberano intentó presentarse como médico de escrófulas, o al menos sus partidarios pretendieron que se lo viera como tal. Ya lo encontramos antes en nuestro camino: Carlos de Anjou.[128] Él era de linaje capeto. La sangre francesa que corría por sus venas fue, sin duda, su mejor título para aspirar al papel de curador. Ya nos referimos a esta tentativa con anterioridad, al recoger una frase, muy breve como vimos, de Tolomeo de Luca. Pero no hay ningún indicio de que los reyes angevinos de Nápoles hayan perseverado seriamente en ello.

En suma, los ritos franceses e ingleses bien pudieron excitar, en el transcurso del tiempo, los celos de algunos publicistas, hasta llevarlos a reclamar para sus soberanos un poder semejante; pero en los ritos, aquéllos no fueron nunca imitados. Y aun en el caso, como el de Castilla, en el cual una creencia análoga a la que floreció en las dos orillas del Canal de la Mancha gozó por algún tiempo de una existencia al parecer original, le faltó a ésta el vigor necesario para dar nacimiento a una institución regular y verdaderamente vivaz.

[126] Por ejemplo J. Valdesius, *De dignitate rugum regnorumque Hispaniae*, en 4°, Granada, 1602, p. 140; Armacanus [Jansenia], *Mars Gallicus*, p. 69; Gaspar A. Reies, *Elysius*, p. 275 (quienes le atribuyen al poder un origen aragonés); Gutiérrez, *Opusculum de fascino*, p. 153. Estos autores remiten a P. A. Beuter, *Cronica generale d'Hispagna*. Como le ocurrió a Batista y Roca (*Notes and Queries*, p. 481), yo no he podido encontrar el pasaje al que se refiere este escritor.

[127] Véase *infra*, p. 403.

[128] Véase *supra*, p. 211.

¿Cómo explicarse, entonces, que sólo Francia e Inglaterra tuvieran el monopolio de las curaciones reales? Problema infinitamente delicado, y en verdad casi insoluble. El historiador ya tiene bastantes dificultades para explicar cómo se produjeron los fenómenos que efectivamente acaecieron; ¿cuántas más tendrá, entonces, para dar razón de un no ser? En este caso, toda su ambición debe limitarse casi siempre a presentar consideraciones que cuando menos parezcan verosímiles. He aquí las que a mi juicio podrían explicar esa incapacidad taumatúrgica de que dieron prueba la mayoría de las dinastías europeas.

Cuando estudiamos el nacimiento del tacto, creímos descubrirle una causa profunda y algunas causas ocasionales. La causa profunda era la creencia en el carácter sobrenatural de la realeza; las causas ocasionales fueron, en Francia, la política de la dinastía capeta en sus comienzos, y en Inglaterra la ambición y la habilidad del rey Enrique I. La creencia era común a toda la Europa occidental. Lo que faltó en los otros estados fueron, pues, únicamente, las circunstancias particulares que permitieron en Francia y en Inglaterra que nociones hasta entonces un poco vagas se revistieran en los siglos XI y XII de una forma institucional precisa y estable. Se puede suponer que en Alemania las dinastías sajonas o suabas reconocían a la corona imperial demasiada grandeza como para pensar en representar el papel de médicos. En los demás países ningún soberano tuvo la astucia suficiente para concebir un designio semejante, o bien la audacia o la perseverancia o el prestigio personal que se requería para lograr imponerlo. Hubo una cuota de azar o, si se quiere, de genio individual, en la génesis de los ritos francés o inglés. Y fue también el azar, entendido en el mismo sentido, el que parece explicar la falta de manifestaciones análogas en otros países.

Cuando aproximadamente en el siglo XIII el prestigio de las curaciones efectuadas por los Capetos y los Plantagenet se extendió ampliamente en todo el mundo católico, más de un príncipe pudo sentir alguna envidia de ello. Pero ya era demasiado tarde para intentar una imitación con alguna posibilidad de éxito. Los ritos francés e inglés tenían de su lado la mayor fuerza de esta época: la tradición.

Pues, ¿quién se atrevería a negar un milagro atestiguado por varias generaciones? En cambio, crear un milagro nuevo, que por otra parte la doctrina eclesiástica habría sin duda atacado —poco favorable como era a la realeza taumatúrgica—, significaba una empresa peligrosa que quizás nunca fue ni siquiera intentada, o que, si algunos temerarios se arriesgaron a ella —cosa que en rigor no sabemos—, debió conducir casi inevitablemente a un fracaso. Y así, Francia e Inglaterra no perdieron nunca ese privilegio que les aseguraba una práctica tan prolongada.

La concepción de la realeza sagrada y maravillosa, pues, ayudada por algunas circunstancias fortuitas, dio nacimiento al tacto de las escrófulas; y luego, ya profundamente arraigada en los espíritus, le permitió sobrevivir a todas las tempestades y a todas las acometidas de que fue objeto. Por lo demás, es probable que haya extraído de ello mayor fuerza. Se había empezado por decir con Pedro de Blois: "Los reyes son santos, vayamos hacia ellos; sin duda recibieron, entre tantos otros poderes, el don de curar". Luego se dijo, como el autor de la *Disputa contra ambas partes,* bajo el reinado de Felipe el Hermoso: "Mi rey cura, por tanto no es un hombre como los demás". Pero no es suficiente haber mostrado la vitalidad e incluso la expansión de prácticas primitivas durante los últimos años de la Edad Media. Al menos en Inglaterra, en esta misma época, se vio aparecer un segundo rito de curación, totalmente diferente del antiguo: la bendición de los anillos medicinales, a los que se consideraba infalibles para curar la epilepsia. Conviene estudiar este florecimiento nuevo de las creencias antiguas.

IV. EL SEGUNDO MILAGRO DE LA REALEZA INGLESA: LOS ANILLOS MEDICINALES

1. EL RITO DE LOS ANILLOS EN EL SIGLO XIV

DURANTE LA EDAD MEDIA, CADA VIERNES SANTO, LOS REYES DE INGLAterra, como todos los buenos cristianos, adoraban la cruz. En la capilla del castillo donde se encontraran residiendo en ese momento se levantaba una cruz, por lo común la "cruz de Gneyth", al menos hasta el siglo XIV. Se denominaba así a una reliquia milagrosa que Eduardo I, al parecer, había conquistado a los galeses y en la que se había inserto, según se creía, un pedazo del madero al que Cristo fue clavado.[1] El rey se colocaba a cierta distancia de la cruz, se prosternaba, y sin levantarse se aproximaba lentamente al símbolo divino. Tal era la actitud prescrita para este acto por todos los liturgistas; como decía Juan de Avranches,

> es preciso que en este gesto de adoración el vientre vaya contra el suelo, pues, según san Agustín en su comentario sobre el Salmo 43, la genuflexión no es todavía una humillación perfecta; pero quien se humille aplicándose por entero contra el suelo ya no tiene más nada en él que le permita mayor humillación.[2]

[1] *Cf. Liber Quotidianus contrarotulatoris garderobae (Soc. of Antiquaries of London)*, en 4°, Londres, 1787, *Glossary*, p. 365; Hubert Hall, *The antiquities and curiosities of the Exchequer*, 2ª ed., en 12, Londres, 1898, p. 43.

[2] Migne, *P. L.*, t. 147, col. 51: "Adoratio omnium ita fiat, ut uniuscuiusque venter in terra haereat; dum enim juxta Augustinum in psalmo XLIII genuflectitur, adhuc restat quod humilietur; qui autem sic humiliatur ut totus in terra haereat, nihil in eo amplius humilitatis restat".

Una curiosa miniatura de un manuscrito de la Biblioteca Nacional, que trata de la vida de san Luis por Guillermo de Saint-Pathus,[3] muestra al piadoso rey cumpliendo muy concienzudamente este rito, que los textos en lengua inglesa designan con la expresión muy característica de *creeping to the cross:* "arrastrarse hacia la cruz".[4] Hasta ese momento, pues, nada distinguía el uso que se seguía en la corte de Inglaterra de las costumbres universalmente vigentes en la catolicidad.

Pero bajo el reinado de los Plantagenet, a partir de Eduardo II a más tardar, el ceremonial del "Buen Viernes" —así se le llama todavía al Viernes Santo en ese país— se complicó para los reyes con una práctica singular, que ya no pertenecía al ritual corriente. Veamos lo que ocurría ese día en la capilla real, en tiempos de Eduardo II y de sus sucesores, hasta Enrique V inclusive.

Una vez terminadas sus prosternaciones, el monarca inglés se aproximaba al altar y depositaba en él, como ofrenda, una cierta cantidad de oro y de plata, en forma de hermosas monedas: florines, nobles o esterlinas. Después volvía a asir las monedas, las "recuperaba", según se decía, poniendo en su lugar una suma equivalente en especies monetarias cualesquiera; y con esos metales preciosos que ofrendó por un momento y que recuperó casi enseguida mandaba a fabricar anillos.

Pero estos anillos, último término de una serie de operaciones tan complicadas, no eran piezas corrientes: se consideraba que eran capaces de curar de ciertas enfermedades a quienes los llevaran. ¿De qué enfermedades, concretamente? Los más antiguos documentos no lo aclaran: "anulx a doner pour medicine as divers gentz" ("anillos que se les dará como medicina a diversas gentes"), dice una ordenanza de Eduardo II; *anuli medicinales,* se limitan a indicar las cuentas de la corte.

Cf. sobre este rito J. D. Chambers, *Divine Worship in England in the Thirteenth and Fourteenth Centuries,* en 4°, Londres, 1877, *Appendix,* p. XXXI; y E. K. Chambers, *The Medioeval Stage,* II, p. 17, n. 3 (bibliografía).

[3] Lat. 5716, fol. 63; reproducido por Joinville, ed. N. de Wailly, en 4°, 1874, p. 2.

[4] J. A. H. Murray, *A New English Dictionary,* en la palabra "creep" (el texto más antiguo, de alrededor del año 1200).

Pero en el siglo XV aparecen algunos textos más explícitos. Por ellos nos enteramos de que estos talismanes aliviaban los dolores o espasmos musculares y, más particularmente, la epilepsia. De ahí el nombre de *cramp-rings*, anillos contra el calambre, que se les aplicaba en esta época y del que se sirven comúnmente los historiadores ingleses para designarlos, inclusive en nuestros días. Como veremos enseguida, el estudio de la medicina popular comparada parece probar que desde los orígenes se les consideró como especializados en este género de curas milagrosas.[5]

Tal es este rito extraño, complementario de alguna manera del rito del tacto, pero que, a diferencia de éste, es privativo de la realeza inglesa: Francia no presenta nada similar. ¿Cómo debemos imaginarnos su génesis?

2. LAS EXPLICACIONES LEGENDARIAS

Una vez que la fe en el poder maravilloso de los *cramp-rings* estuvo en su apogeo, se les buscaron, como es de imaginar, patrones legendarios. La elevada figura de José de Arimatea domina la historia poética del cristianismo inglés. Discípulo de Cristo, a él le correspondió el honor, según los Evangelios, de sepultar el cadáver del Crucificado, y fue él, según los piadosos autores, el primero en anunciar la Buena Nueva a los pueblos de la isla de Bretaña: creencia por cierto halagüeña para una Iglesia en busca de orígenes casi apostólicos. Desde la Edad Media, los relatos de la Mesa Redonda lo habían hecho familiar a un vasto público. Se pensó entonces que este prestigioso personaje había aportado también a Inglaterra, junto con varios hermosos secretos tomados de los libros de Salomón, el arte de curar a los epilépticos por medio de los anillos. Al menos es ésta

[5] *Household Ordinance d'York*, junio de 1323; la mejor edición en T. F. Tout, *The Place of the Reign of Edward II in English History*, Manchester, 1914, p. 317: "Item le roi doit offrer de certein le jour de graunde venderdy a crouce V s., queux il est acustumez recivre divers lui a le mene le chapeleyn, a faire ent anulx a doner pur medicine as divers gentz, et a rementre autre V.s." Para las cuentas, que nos proporcionan la mejor descripción del rito, véase *infra*, p. 546. *Cf.* Murray, *loc. cit.*, en la palabra *cramp-ring*.

la tradición —presumiblemente inglesa en sus orígenes— de la que se hizo eco el historiador español Santiago Valdés, que escribió en 1602.[6] No parece necesario discutirla aquí.

Pero considerablemente antes, desde comienzos del siglo XVI por lo menos, se dio a conocer otra tentativa de interpretación: ésta tenía por objeto situar la ceremonia del Viernes Santo bajo la advocación de Eduardo el Confesor. Resulta curiosa esta teoría, en cierto sentido, pues todavía hoy cuenta con adeptos entre los historiadores ingleses. No es que nadie admita, en la época actual, que Eduardo haya poseído realmente un anillo curador, sino que se cree sin gran dificultad que, desde el origen del rito, cualquiera sea la época en que se le ubique, los reyes de Inglaterra pensaron que al cumplirlo imitaban de alguna manera a su piadoso antecesor.

Es que, en efecto, un anillo juega un papel principal en un episodio de la leyenda del Confesor, sin duda el más célebre de todos. Veamos este relato brevemente resumido que nos presenta por primera vez la *Vida* escrita en 1163 por el abate Ailredo de Rievaulx.[7] Eduardo, abordado un día por un mendigo, quiso darle una limosna; mas, como encontrara su bolsa vacía, le dio su anillo. Pero bajo los harapos del miserable se ocultaba san Juan Evangelista. Algún tiempo después de este hecho —al cabo de siete años, dicen algunos textos—, dos peregrinos ingleses que viajaban por Palestina encontraron a un anciano. Era el mismo san Juan; y él les entregó el anillo, rogándoles que se lo devolvieran a su señor, y que al mismo tiempo le anunciaran a éste que muy pronto se hallaría en compañía de los elegidos.

Este breve relato, poético en sí mismo y al que ciertos hagiógrafos, muy al corriente de los secretos del otro mundo, le agregaron nuevos y seductores adornos,[8] se hizo extremadamente popular. Escultores, miniaturistas, pintores, vidrieros, ornamentalistas de toda clase, lo reprodujeron con profusión, tanto en Inglaterra como en el continente.[9]

[6] Jacobus Valdesius, *De dignitate regum regnorumque Hispaniae*, en 4°, Granada, 1602, p. 140.
[7] Twysden, *Historiae anglicanae scriptores*, x, col. 409; Migne, *P. L.*, t. 195, *col.* 769.
[8] *Analecta Bollandiana*, 1923, pp. 58 ss.
[9] Un cierto número de obras de arte fueron indicadas por John Dart, *Westmonasterium*, t.

Enrique III, que le profesó al último de los reyes anglosajones una devoción muy especial —es sabido que le dio a su hijo mayor el nombre de Eduardo, ajeno hasta entonces a la onomástica de las dinastías normandas y angevinas—, hizo pintar el encuentro de los dos santos en los muros de la capilla de san Juan, en la Torre de Londres. Eduardo II, a su vez, el día de su consagración, ofreció en la abadía de Westminster dos estatuitas de oro que representaban, una, al príncipe tendiendo su anillo, y la otra al falso mendigo en el momento de recibirlo.[10]

En verdad, Westminster era el lugar apropiado para semejante regalo, pues no sólo se veneraba en él la tumba de san Eduardo, sino que también los monjes mostraban allí a los fieles un anillo que se había quitado del dedo del cuerpo santo cuando se lo trasladó de lugar en 1163,[11] y que se consideraba que era el mismo que el Evangelista había primero aceptado y luego devuelto. "Si alguien quiere

---

Londres, fol., 1742, p. 51; y por Waterton, *On a Remarcable Incident*, pp. 105 ss. (la miniatura del siglo XIII, reproducida por Waterton frente a la página 103, lo fue igualmente por Hubert Hall en fecha más reciente, *Court Life under the Plantagenets*, Londres, 1902, lám. VII). A su enumeración se puede agregar, sin pretender ser exhaustivos: 1° un vitral de la iglesia de Ludlow (mencionado por W. Jones, *Finger-Lore*, p. 118, n. 1); 2° un azulejo en la *Chapter House* de la Westminster Abbey, reproducido por Kunz, *Rings for the Finger*, p. 342; 3° dos tapicerías de comienzos del siglo XIII (?), hoy perdidas, realizadas para Westminster (*Notes and Documents Relating to Westminster Abbey*, núm. 2: *The History of Westminster Abbey by John Flete*, ed. J. A. Robinson, Cambridge, 1909, pp. 28-29); 4° en Francia, un vitral de la catedral de Amiens, del siglo XIII (G. Durand, *Monographie de la cathédrale d'Amiens*, I, p. 550). En la biblioteca de la Universidad de Cambridge se conserva, bajo el registro Ee III 59, un manuscrito del siglo XIII que encierra un poema en verso francés, la *Estoire de Seint Aedward le Rei*, dedicado por su autor a la reina Eleonora, mujer de Enrique III. Tres miniaturas, ya señaladas por Waterton y descritas sumariamente por Luard, *Lives of Edward the Confessor*, p. 16, están dedicadas a la leyenda del anillo. Otra, del mismo manuscrito, reproducida por Crawfurd, *Cramp-rings*, pl. XXXIX, representa a enfermos aproximándose al cofre donde se guardan las reliquias del santo; sobre el relicario se ven dos estatuillas, las del rey tendiendo el anillo y la de san Juan como peregrino. No sé si se puede considerar que esta pequeña pintura proporciona una imagen exacta del relicario que le ofreció Enrique III a Westminster y que fue fundido bajo Enrique VIII. Para otras obras de arte hoy perdidas y dedicadas a la misma leyenda, véase también la nota que sigue.

[10] Para el mandamiento de Enrique III: John Stow, *A Survey of the Cities of London and Westminster*, I, Londres, 1720, p. 69. Para Eduardo II, Dart, *loc. cit.*

[11] Tal es al menos lo que afirma John Flete en su *Histoire de Westminster*, ed. J. A. Robinson (*Notes and Documents Relating to Westminster Abbey*, 2), p. 71. Es cierto que Flete es un autor tardío; fue monje en Westminster desde 1420 hasta 1425, pero la tradición de la que se hace eco tiene mucho de verosímil y concuerda con el testimonio de Osbert de Clare, quien en 1139

una prueba de que las cosas han ocurrido de este modo —le decía a su auditorio, hacia el año 1400, el predicador Jean Mirk después de relatar la historia famosa— que vaya a Westminster y allí verá el anillo que estuvo durante siete años en el Paraíso."[12]

Pero precisamente entre los textos bastante numerosos que mencionan esta preciosa reliquia, ninguno indica, hasta una fecha relativamente reciente, que se le atribuyera un poder de curación particular. Por otra parte, nunca hubo en absoluto referencia alguna a san Eduardo o a san Juan en el ceremonial real del Viernes Santo. Para ver mencionado el recuerdo del Confesor a propósito de los *cramp-rings,* hay que llegar hasta el humanista italiano Polidoro Virgilio, quien se encontraba al servicio de los reyes Enrique VII y Enrique VIII y escribió a su pedido una *Historia de Inglaterra,* publicada por primera vez en 1534. El propósito de este historiógrafo oficial era visiblemente encontrar un prototipo autorizado para los anillos maravillosos que sus señores distribuían. Por ello se complace en considerar el anillo conservado en el "templo" de Westminster como dotado también de una virtud soberana contra la epilepsia. Esta obra, que alcanzó gran éxito, contribuyó a difundir ampliamente la opinión que desde entonces se hizo clásica, según la cual la cura de los epilépticos mediante los anillos —así como, según ya se pensaba, el tacto de las escrófulas— tenía a san Eduardo como iniciador.[13]

---

escribía que Eduardo había sido enterrado con su anillo: *Analecta Bollandiana,* 1923, p. 122, línea 1.

[12] *Mirk's Festial,* ed. Th. Erbe, *Early English Text Society, Extra Series,* xcvi, p. 149: "Then whoso lust to have this preuet sothe, go he to Westminstyr; and ther he may se the same ryng that was seuen yere yn paradys". Sobre el autor, en último lugar, Gordon Hall Gerould, *Saint's Legends,* en 12, Boston y Nueva York, 1916, pp. 184 ss.

[13] Polidoro Virgilio, *Historia Anglica,* lib. viii, ed. de Leyden, en 12, 1651, p. 187. La misma teoría se encuentra en el siglo xvii, en Richard Smith, *Florum historiae ecclesiasticae gentis Anglorum libri septem,* 1654, en 4°, p. 230; y en Nicolás Harpsfield, *Historia Anglorum ecclesiastica,* fol., Douai, 1622, p. 219, citado por Crawfurd, *Cramp-rings,* p. 179. Los historiadores modernos han creído encontrar una especie de confirmación en uno de los nombres populares a la epilepsia, conocido en la Edad Media, por razones que se nos escapan, como el mal de San Juan (Laurence Joubert, *La première et seconde partie des erreurs populaires touchant la médecine,* 1587, 2ª parte, p. 162; Guillaume du Val, *Historia monogramma,* en 4°, 1643, p. 24; H. Günter, *Legenden-Studien,* Colonia, 1906, p. 124, n. 1; M. Höfler, *Deutsches Krankheitsnamen-Buch,* en 4°, Munich, 1899, en las palabras *Krankheit, Sucht, Tanz*). ¿Pero por qué razones la epi-

Pero no hay duda de que el italiano no había inventado esta idea: según toda apariencia, la había recogido ya formulada entre quienes rodeaban a sus protectores; ¿y qué más natural que conferirle al gran santo de la dinastía la paternidad de ambos milagros dinásticos?

El anillo ilustre, que estuvo "en el Paraíso", proporcionaba un medio fácil de establecer el vínculo deseado entre los relatos hagiográficos y el rito. Por una especie de retroacción se le conferirá tardíamente el poder médico que necesitaba para poder aspirar al título de antepasado de los *cramp-rings*. Y es indudable que se habría convertido en la meta de un peregrinaje popular entre los enfermos, si la Reforma, que sobrevino poco después de la aparición de una creencia tan favorable a los intereses de Westminster, no hubiera puesto fin bruscamente al culto de las reliquias. Pero los verdaderos orígenes del rito del Viernes Santo no tiene nada que ver ni con Eduardo el Confesor ni con la leyenda monárquica en general. El secreto hay que buscarlo en la historia comparada de las prácticas supersticiosas.

---

lepsia fue primero denominada así?, ¿y cuál es el san Juan del que recibe su nombre? No lo sabemos. Sólo conocemos que a veces san Juan Bautista, a veces san Juan Evangelista, eran invocados contra este mal. En Amiens, la cabeza de san Juan Bautista, conservada desde 1206 en la catedral, era objeto de una peregrinación muy popular entre los epilépticos; *cf.* O. Thorel, *Le mal Monseigneur Saint-Jean Baptiste au* XVI *siècle à Amiens; Bullet. trimestriel Soc. Antiquaires Picardie*, 1922, p. 474. Según Antoine Mizauld (*Memorabilium... Centuriae* IX, en 12, Colonia, 1572, *cent.* V, 11), la fiesta de san Juan de verano —que como se sabe estaba dedicada a san Juan *Bautista*— era particularmente propicia para la curación de epilépticos. Quizás, como lo ha supuesto especialmente Günter, *loc. cit.*, la expresión "mal de san Juan" tiene su origen en una comparación establecida por la imaginación popular entre los gestos desordenados de los epilépticos y las danzas rituales de la fiesta de san Juan. Más tarde, esa expresión sugirió la idea de atribuirle al santo un poder especial sobre esa enfermedad de la que su nombre formaba parte. Luego, por un error muy natural, las virtudes atribuidas al Bautista pasaron al apóstol, su homónimo: ejemplo de una confusión bastante frecuente entre santos del mismo nombre. Fue así como san Huberto de Brétigny, por analogía con san Huberto de Lieja, terminó por curar la rabia, como su homónimo (H. Gaidoz, *La rage et St. Hubert, Bibliotheca mythica*, 1887, p. 173). Evidentemente, todas éstas no son más que conjeturas, y este pequeño problema hagiológico sigue estando poco claro. Pero, después de todo, su solución nos importa bastante poco a nuestros efectos. La relación entre el nombre vulgar de la epilepsia con el episodio de la leyenda del Confesor donde aparece san Juan, no parece haberse efectuado antes del siglo XIX (*cf.* Waterton, *On a Remarkable Incident*, p. 107, donde aparece muy tímidamente; y con mayor nitidez en Crawfurd, *Cramp-rings*, p. 166). Debe verse en ella una teoría ingeniosa, obra de eruditos muy bien informados, y no una idea popular.

3. LOS ORÍGENES MÁGICOS DEL RITO DE LOS ANILLOS

Los anillos han formado parte, desde la más remota antigüedad, de los instrumentos preferidos por la magia y más particularmente por la magia médica,[14] tanto en la Edad Media como en los siglos anteriores. Una sospecha de brujería recaía sobre todo anillo, hasta los más inofensivos; y así, los anillos que llevaba Juana de Arco preocuparon mucho a sus jueces, y la pobre joven debió protestar, seguramente sin convencer al tribunal, que ella jamás había pretendido curar a nadie.[15]

Estos talismanes, casi universales, fueron utilizados para aliviar toda clase de afecciones; pero, al parecer, se usaban preferentemente contra los dolores musculares y la epilepsia. Esta enfermedad, cuyas manifestaciones violentas eran propicias, naturalmente, para producir un terror supersticioso, se consideraba comúnmente como de origen demoniaco;[16] de ahí que, más que ninguna otra, convocara medios sobrenaturales. Por supuesto, para tales fines no se servían de círculos de metal cualesquiera: se recurría a anillos especiales, a los que algunas prácticas de consagración, religiosas o mágicas, habían conferido un poder excepcional: *anuli vertuosi* los llamaban los sabios.

"Contra la gota [decía en lo sustancial un tratado alemán del siglo xv], se deberá proceder de este modo: mendigad, invocando al martirio de Nuestro Señor y su Santa Sangre, hasta obtener 32 denarios; tomad 16 y haced fabricar con ellos un anillo; le pagaréis al herrero con los otros 16. Habrá que llevar ese anillo sin cesar, y rezar por día

[14] Sobre el poder mágico y médico de los anillos, *cf.*, además de las obras de G. F. Kunz y de W. Jones citadas en la *Bibliografía*, v: *Archaeologia*, xxi (1827), pp. 119 ss.; *Archaeological Journal*, iii (1846), p. 357; iv (1847), p. 78; *Notes and Queries*, 4ª serie, vi (1870), p. 394; 8ª serie, ix, (1896), p. 357, y x (1896), p. 10; Pettigrew, *On Superstitions Connected with the History and Practice of Medicine*, p. 61; O. Geissler, *Religion und Aberglaube in den mittelenglischen Versromanzen*, pp. 67 ss.

[15] *Procès de condamnation*, ed. P. Champion, i, 1920, p. 25 (interrogatorio del 1° de marzo): "Item dicit quod nunquam sanavit quamcumque personam de aliquo anulorum suorum".

[16] Gotschalc Hollen, *Preceptorium divine legis*, Nuremberg, 1497, p. 25, y (a propósito de la curación de la epilepsia): "Hoc genus demoniorum non ejicitur nisi in jejunio et oratione"; Ad. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, ii, pp. 501, 503. *Cf.* la oración inglesa citada *infra*, p. 264.

cinco Pater y cinco Ave en memoria del martirio y de la Santa Sangre de Nuestro Señor."[17]

En otras partes, las prescripciones tomaban un aspecto macabro: se aconsejaba utilizar metales quitados de viejos ataúdes o bien un clavo del que se hubiera colgado un hombre.[18] En el condado de Barks, en los alrededores del año 1800, las personas experimentadas proponían una receta más inocente, pero también más complicada: para fabricarse un anillo eficaz contra los dolores musculares conviene —decían— reunir cinco monedas de seis peniques, recibida cada una de un soltero diferente. Los donantes debían ignorar el objeto al que se destinaban sus regalos. La plata así recogida sería llevada por un célibe a un herrero que también debía ser soltero...[19] Se podrían multiplicar con facilidad ejemplos de esta clase. Los anillos consagrados por los reyes eran sólo un caso particular de un tipo de remedio muy generalizado.

Estudiemos ahora más de cerca el rito real. En primer término, su fecha. Ésta se hallaba fijada por la más rigurosa costumbre. El rey sólo depositaba las monedas de oro y de plata sobre el altar una vez al año, el Viernes Santo, después de haber adorado la cruz. Es decir, en una fecha y en una solemnidad dedicadas a la conmemoración

[17] *Germania*, 1879, p. 74; *cf.* Ad. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, II, p. 507.

[18] Clavos y ornamentos metálicos del ataúd: W. G. Black, *Folk-Medicine (Publications of the Folk-Lore Society*, XII), Londres, 1883, p. 175; J. C. Atkinson, *Cleveland Glossary*, 1878 (citado por Murray, *A New English Dictionary*, en la palabra *cramp-ring*); A. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube*, 2ª ed., 1869, p. 334. Clavos de donde se ha colgado un hombre: Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4ª ed., II, p. 978.

[19] J. Brand, *Popular Antiquities*, ed. de 1870, III, pp. 254 ss. (la primera edición apareció en 1777; las ediciones posteriores fueron completadas gracias a los manuscritos del autor, que murió en 1806). Otra práctica del mismo tipo, Black, *loc. cit.*, pp. 174-175 (condado de Northampton). Incluimos también otra receta que tuvo a bien comunicarme el señor J. Herbert, del Museo Británico: se observará en ella la colecta realizada a la puerta de la iglesia, rasgo que debe compararse con los usos relativos a los *sacrament-rings* que indicamos *infra*, p. 250, n. 26. Le cedo la palabra a mi amable corresponsal: "From 1881 until his death in 1885 my father was Rector of Northlew in Devonshire, a village about 9 miles west of Oktehampton. During that time (I think in 1884) my mother wrote me a description of what had happened on the previous Sunday: At the end of the morning service a girl stood at the church door, and collected 29 pennies, one from each of 29 young men. She gave these to a 30th young man in exchange for a half-crown, and took the half-crown to the local 'White Witch' (a farmer's wife who kept a small shop in the village), who was to return it to her eventually in the form of a silver ring, as a sovereign remedy for fits".

del supremo sacrificio realizado por el Redentor. ¿Fue el puro azar el que determinó esta elección? No: el recuerdo de la Pasión retorna como una especie de *leitmotiv* en varias recetas relativas a la curación de los dolores o de la epilepsia, y más particularmente a la fabricación de anillos medicinales.

Hacia comienzos del siglo xv, san Bernardino de Siena, predicando en Italia contra las supersticiones populares, abominaba de las personas "que usan contra el mal de calambres anillos fundidos mientras se lee la Pasión de Cristo".[20] En la propia Inglaterra, en la misma época, un tratado medicinal incluía el siguiente consejo:

> Para el calambre: concurrir el día de Viernes Santo a cinco iglesias parroquiales y tomar en cada una el primer penique que se haya depositado como ofrenda durante la adoración de la cruz. Recogedlos todos e id delante de la cruz, y decid cuatro Pater en honor de las cinco llagas, y usadlo durante cinco días, diciendo cada día la misma oración de la misma manera; y haceos fabricar con las monedas un anillo, sin que lleve alianza de otro metal. Escribid en su interior *Jasper, Bastasar, Attrapa* y en el exterior *Ihc. Nazarenus*. Id a buscar al orfebre un viernes y decid entonces cinco Pater como anteriormente. Y desde entonces, usadlo siempre.[21]

Necesitaríamos demasiado tiempo para analizar en detalle esta prescripción, verdadero popurrí de nociones mágicas de orígenes

[20] S. *Bernardi Senensis... Opera*, fol., Venecia, 1745, I, p. 42 a, *Quadragesimale de religione christiana:* "Contra malum gramphii portant annulos fusos dum legitur Passio Christi, dies et horas contra Apostolum observantes".

[21] Brit. Mus., Arundel, ms. 276, fol. 23 v; citado por primera vez, pero con una referencia inexacta, que luego se siguió repitiendo, por Stevenson, *On cramp-rings*, p. 49 (*The Gentleman's Magazine Library*, p. 41): "For the Crampe... Tak and ger gedir on Gude Friday, at fyfe parisch kirkes, fife of the first penyes that is offerd at the crose, of ilk a kirk the first penye; than tak tham al and ga befor the crosse and say v. pater noster in the worschip of fife wondes, and bare thalm on the v. dais, and say ilk a day asi mek i on the same wyse; and than gar mak a ryng ther of withowten alay of other metel, and writ within *Jasper, Bastasar, Attrapa*, and writ withouten *Ihc. Nazarenus* and sithen tak in fra the goldsmyth apon a Fridai, and say v. pater noster als thou did be fore and vse it alway aftirward". Debo a la amabilidad de J. Herbert, del Museo Británico que ha tenido a bien coleccionar para mí los manuscritos, el poder dar aquí un texto más exacto que el que se había publicado anteriormente.

muy diversos. Los nombres de los Reyes Magos —a quienes solía implorarse contra la epilepsia— figuran allí junto al nombre divino; o más bien los nombres de dos de ellos, pues Melchor, el tercero, ha sido sustituido por una palabra misteriosa —*Attrapa*—, que recuerda el *Abraxas* tan caro a los adeptos de las ciencias herméticas. Pero también aquí la imagen de la Pasión vuelve a aparecer en primer plano. La cifra 5, que se repite y que ya habíamos encontrado en un texto alemán, alude a las cinco heridas del Salvador.[22] Y, sobre todo, el deseo de ponerse bajo la protección de la cruz explica las fechas establecidas para el acto fundamental y para un acto accesorio: el Viernes Santo, y otro viernes cualquiera. Lo mismo en Francia. Un cura de Beauce, Juan Bautista Thiers, que escribió en 1679, nos legó el recuerdo de una práctica que se empleaba en su época para curar la epilepsia. La describiremos enseguida con más detalle; pero desde ahora retengamos el día y el momento elegidos para cumplir tales "ceremonias", como dice Thiers: el Viernes Santo, el momento mismo de la adoración de la cruz.[23]

Y obedeciendo a ideas de la misma naturaleza, el rey Carlos V usaba todos los viernes, y sólo este día, un anillo especial que tenía grabadas dos crucecitas negras y estaba provisto de un camafeo donde se veía representada la escena del Calvario.[24] No cabría dudar de que la medicina mágica, por una aproximación un tanto sacrílega entre los sufrimientos provocados por el calambre y las angustias del Crucificado, consideraba a los aniversarios religiosos y a las oraciones que mencionaban el suplicio de Cristo como particularmente apropiadas para transmitir a los anillos el poder de curar dolores musculares.[25] Los *cramp-rings* debían su virtud bienhechora al pro-

[22] *Cf.* para los reyes magos, Jones, *Finger-ring Lore*, p. 137, y sobre todo pp. 147 ss.; para las cinco heridas, *ibid.*, p. 137 (inscripción de un anillo encontrado en Coventry Park).

[23] Véase enseguida, p. 250.

[24] J. Labarte, *Inventaire du mobilier de Charles V roi de France (Doc. inéd.)*, en 4°, 1879, núm. 524.

[25] De igual modo, las fórmulas tomadas de la Pasión eran consideradas eficaces contra los dolores de la tortura: Edmond Le Blant, *De l'ancienne croyance à des moyens secrets de défier la torture; Mém. Acad. Inscriptions*, XXXIV, 1, p. 292. En Flandes, a comienzos del siglo XVII, los niños que nacían en Viernes Santo eran considerados curadores natos (Delrio, *Disquisitionum magicarum*, I, cap. III, qu. IV, p. 57). En Francia, en el siglo XVII, los séptimos hijos varones, a quienes

pio día fijado para la consagración del metal del que estaban hechos, y a la influencia milagrosa emanada de la cruz, que los reyes habían adorado arrastrándose antes de ir hasta el altar.

Pero lo fundamental del rito no radica en esto. El nudo de la acción lo constituía una operación de naturaleza de alguna manera jurídica: la ofrenda de las monedas de oro y de plata y su recuperación mediante una suma equivalente. Este rasgo no tenía nada de original. Era entonces, y es todavía hoy, una opinión corrientemente difundida entre las personas supersticiosas la de considerar a las monedas recibidas como un don por las iglesias, como particularmente apropiadas para fabricar anillos curadores.

Ya pudimos observar con anterioridad una manifestación de esta idea en un tratado escrito en Inglaterra en el siglo XIV. Hoy, según se dice, en los campos ingleses los campesinos buscan los peniques o los chelines recogidos en el momento de la colecta, después de la comunión, para hacer con ellos anillos antiepilépticos o antirreumáticos.[26] Es cierto que en estos casos no aparece el rescate de las monedas; pero en otras partes sí figura, junto a la ofrenda, exactamente igual que en la ceremonia real del Viernes Santo.

Presentaré ahora una práctica mágica francesa del siglo XVII. Le cedemos la palabra a Juan Bautista Thiers, que la ha rescatado para nosotros:

> Los que dicen ser del linaje de san Martín pretenden curar el mal caduco [la epilepsia] observando las ceremonias siguientes. El Viernes Santo, uno de estos médicos elige a un enfermo, lo conduce ante la cruz pa-

---

se consideraba aptos para curar las escrófulas, ejercían su poder con preferencia los viernes (véase *infra*, p. 396, y n. 161), lo mismo que en Irlanda, aún en nuestros días (*Dublin University Magazine*, 1879, p. 218).

[26] Esos anillos son conocidos con el nombre de *sacrament-rings*. Véase sobre ellos a Black, *Folk-medicine*, p. 174 (costumbre de Cornouailles, según la cual la moneda de plata proveniente de las ofrendas debía ser comprada primero con 30 peniques obtenidos mendigando a la puerta de la iglesia —mendicidad silenciosa, pues estaba prohibido pedirlas expresamente—. Luego, una vez recibida, la moneda era objeto de un rito santificador suplementario, con el enfermo delante llevando la moneda y dando tres vueltas en torno a la mesa de la comunión), y p. 175; *Notes and Queries*, 2ª serie, I, p. 331; C. J. S. Thompson, *Royal Cramp and Other Medycinable Rings*, p. 10.

> ra adorarla. La besa delante de los sacerdotes y de los otros eclesiásticos y arroja un sueldo al platillo de las limosnas. El enfermo besa la cruz después de él, recoge el sueldo recién entregado y coloca dos en su lugar. Después se vuelve, agujera su sueldo y lo lleva colgado en su cuello.[27]

Pasemos ahora a los países de lengua alemana. Un manuscrito del siglo XV, conservado en otro tiempo en la biblioteca de los monjes de Saint-Gall, contiene la siguiente prescripción contra la epilepsia. El acto debe realizarse en Nochebuena. Es sabido que esa noche se celebran tres misas sucesivas. Al comienzo de la primera, el enfermo deposita como ofrenda tres monedas de plata —se elegía la cifra tres para honrar a la Santísima Trinidad— y el sacerdote las recoge y las coloca junto al corporal o abajo del mismo, de manera que los signos de la cruz establecidos por el canon se tengan que hacer encima de ellas. Cuando concluye la primera misa, nuestro hombre recupera sus tres monedas al precio de seis denarios. Comienza el segundo oficio: las tres monedas son ofrecidas nuevamente. Cuando termina la misa, de nuevo se recogen las monedas, pero esta vez pagando doce denarios. La misma ceremonia tendrá lugar en el tercer oficio, mas el precio de esta recuperación final será ahora de veinticuatro denarios. Sólo queda, como último paso, hacer fabricar con el metal consagrado de este modo por un triple don un anillo que protegerá al ex epiléptico contra el retorno de su mal, pero con la condición de que no se lo quite jamás de su dedo.[28]

Receta francesa, receta de Saint-Gall, rito real inglés: si comparamos entre sí los tres métodos, sólo encontraremos similitudes. En Francia, la moneda convertida en anillo se lleva tal cual. En Saint-Gall, el día elegido para la operación es Nochebuena y no el Viernes Santo; en Saint-Gall aparece también el rescate, pero podríamos decir que a la tercera potencia. En Francia sólo tiene lugar una vez,

[27] *Traité des superstitions*, p. 439; *cf.* 4ª ed. con el título de *Traité des superstitions qui regardent les sacramens*, 1777, I, p. 448.

[28] Análisis del manuscrito de la Bibl. de la Ciudad de St. Gall, 932, p. 553, en Ad. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, II, p. 502.

pero mediante el pago de un precio que representaba el doble del valor de la primera ofrenda; en cambio, en la corte inglesa se hacía lo mismo, pero en paridad de valor... Estas divergencias merecen señalarse porque nos prueban, hasta la evidencia, que las tres prácticas no fueron copiadas una de otra; aunque debe observarse que tales diferencias son sólo accesorias. Incontestablemente nos encontramos ante tres aplicaciones, diferentes según los lugares o las épocas, de una misma idea fundamental. En cuanto a esta idea madre, no es difícil de descubrir. La finalidad a alcanzar es, por supuesto, santificar los metales con los que se fabricará el talismán curador. Para esto habría podido bastar con colocarlos sobre el altar, pero este procedimiento no pareció suficiente y se lo quiso perfeccionar. Entonces se pensó en donárselos al altar. Durante un cierto tiempo, por corto que sea, esos metales pasan a ser propiedad de la Iglesia; o yendo aún más lejos, cuando la ceremonia tuvo lugar el día del Viernes Santo, fueron propiedad de esa cruz digna de adoración que se traza por encima del platillo para las ofrendas. Pero la cesión sólo puede ser ficticia, puesto que será preciso recuperar la materia que se ha vuelto apta para el empleo bienhechor al que se la destinó. Solamente, para que la ofrenda tenga algún valor y por lo tanto alguna eficacia, habrá que recuperar el don pagando por él, como cuando se le compra una cosa a su legítimo propietario. De ese modo, y habiendo sido por algunos instantes bienes de la Iglesia o de la cruz con todo rigor jurídico, el oro y la plata participarán plenamente del poder maravilloso de lo sagrado.

Ahora lo vemos claro: en las consagraciones de los anillos medicinales, los reyes sólo desempeñaban un papel completamente secundario, al menos mientras la ceremonia siguió siendo tal como la acabamos de describir. Los gestos que los reyes realizaban, la ofrenda, la recuperación, conducían a la consagración; pero ésta no se producía por el contacto de la mano real, sino que era el resultado de un breve pasaje por entre los bienes del altar, en el transcurso de una solemnidad considerada como particularmente propicia para el alivio de los dolores. Era así los metales preciosos se cargaban de influjos sobrenaturales.

En suma, la ceremonia de la que fueron tantas veces teatro los castillos de los Plantagenet en el día del aniversario de la Pasión no era en el fondo más que una receta mágica sin originalidad, análoga a tantas otras recetas que practicaban corrientemente, en el continente, personajes que no tenían nada de principescos. Sin embargo, esta acción, vulgar en sí misma, adquirió en Inglaterra un carácter verdaderamente real. ¿Cómo? A esto se reduce el problema de la historia de los *cramp-rings*. Necesitamos, pues, abordarlo de frente. Iremos viendo entonces que el ritual del siglo XIV, analizado al comienzo del presente capítulo, sólo representa una de las etapas de una evolución bastante larga.

4. LA CONQUISTA DE UNA RECETA MÁGICA POR LA REALEZA MILAGROSA

¿Qué rey fue el primero en depositar oro y plata sobre el altar, para forjar con ellos anillos medicinales? Jamás podremos saberlo con total certidumbre. Pero es posible suponer que este príncipe, quienquiera que haya sido, ese día no hizo más que imitar, sin el menor propósito de monopolio, una usanza ampliamente extendida a su alrededor. Sus fieles más humildes, especialmente en Inglaterra, siempre creyeron que podían hacerse fabricar talismanes de virtud indudable, con monedas ofrecidas a las iglesias. ¿Cómo les vino la idea, tanto a ellos como a los brujos franceses o a los buscadores de remedios del país de Saint-Gall, de entregar las monedas para recuperarlas enseguida? Es verdad que ningún texto nos muestra que en territorio inglés la falsa ofrenda se haya hecho fuera de la capilla real; pero estamos tan mal informados sobre los usos populares de las épocas más antiguas que este silencio no tiene nada de asombroso.

Sin embargo, los reyes no eran hombres como los demás. Se los consideraba sagrados y también taumaturgos, al menos tanto en Inglaterra como en Francia. ¿Cómo se resignaron por tanto tiempo a no atribuir a su intervención en un rito medicinal una virtud activa? Puesto que se veía en ellos, ya desde antiguo, a curadores de

escrófulas, se pasó a imaginar que la fuerza maravillosa que emanaba de estos monarcas tenía igualmente alguna parte de influencia en la transmisión a los anillos de un poder sobrenatural. Por cierto que no se olvidó por esto, durante largos años todavía, la fuente verdadera de este poder, conferido al metal por ciertos gestos que tenían por objeto hacerlo pasar a la categoría de lo sagrado; pero se pensó que estos gestos eran particularmente eficaces cuando eran ejecutados por esa misma poderosa mano cuyo contacto devolvía la salud a los escrofulosos. La opinión pública, poco a poco, reservó el privilegio de cumplir tales actos a los soberanos, enemigos natos de la enfermedad.

Según toda apariencia, los reyes, al comienzo, no procedieron a consagrar anillos con mucha regularidad. Sin embargo, un día llegaron a considerar esto, al mismo título que el tacto de las escrófulas, como una de las funciones normales de su dignidad, y se avinieron a practicarlo cada Viernes Santo, casi sin interrupciones.

Tal es lo que nos revela por primera vez una ordenanza que reglamentaba la administración de las cuentas de corte, que Eduardo II promulgó en York durante el mes de junio de 1323.[29] Este texto es el más antiguo documento con que contamos para los *cramp-rings*. Gracias a él, el rito real, del que hasta entonces sólo puede hablarse por conjeturas, aparece de pronto a plena luz. Desde ese momento hasta la muerte de María Tudor no parece que haya habido soberano que en los días prescritos no haya depositado nobles y florines al pie de la cruz.

Sólo carecemos de testimonios a propósito de dos reinados: los de Eduardo V y Ricardo III. Pero el primero, tan corto que no abarcó ni una sola semana de Pascua, sólo en apariencia constituye una excepción; y en cuanto al segundo, que duró el tiempo suficiente como para ver llegar sólo dos veces la solemnidad propicia, nuestra ignorancia al respecto se explica probablemente por un simple azar: por lo común, las cuentas de corte que se establecen al final del ejercicio son las que nos permiten conocer las ofrendas del "Buen Vier-

[29] Véase *supra*, p. 241, n. 5.

nes"; pero las de Ricardo III parecen haber desaparecido.[30] Desde Eduardo II hasta María Tudor, la ceremonia varía en sus modalidades, como trataré de mostrarlo enseguida, pero no sufre ninguna interrupción notable.

De este modo, una práctica que, por lo que podemos saber, no había sido más que ocasional en un comienzo, a partir de 1323, a más tardar, quedó incorporada al ceremonial inmutable de la casa real. Y así se dio un gran paso hacia la anexión definitiva de la vieja receta mágica por la realeza milagrosa. ¿Debe pensarse que Eduardo II intervino de alguna manera en esta transformación? Yo me inclino a responder afirmativamente. Por supuesto, no es posible fundar ninguna conclusión segura sobre el silencio de las fuentes antes de la ordenanza de York, pero esto resulta sorprendente. Yo pude examinar un gran número de cuentas de corte del reinado de Eduardo I, y pude ver tres de las de Eduardo II, anteriores a 1323. Pues bien: ninguna de ellas hacía mención a la consagración de los anillos, que en cambio fue minuciosamente incluida, en el capítulo de las limosnas, en los documentos de ese género desde Eduardo III hasta María Tudor.[31] ¿Pero cómo estar seguros *a priori* de que en estos textos, obstinadamente mudos, el dato no quede oculto sólo por un simple procedimiento escriturario; por ejemplo, porque se incluya dentro de todo un grupo de ofrendas, indicadas solamente mediante una cifra global, el *ítem* que buscamos en vano? El caso del tacto de las escrófulas, cuando deja de aparecer en las cuentas de una época en que, empero, no ha cesado de practicarse, bastaría —aparte de otras razones— para recordarnos que las pruebas negativas, por sí mismas, son siempre de poco peso. En cambio, alcanza un valor inesperado cuando la verosimilitud histórica confirma el hecho. Lo que sabemos a propósito del soberano que dictó la ordenanza de 1323, sobre su mentalidad, sus infortunios, sus esfuerzos por reafirmar su autoridad claudicante, hace bastante verosímil la idea de atribuirle

[30] Cuando menos el *Record Office* no posee ninguna en la serie *Household and Wardrobe* de los *Exchequer Accounts*.

[31] Las cuentas de Eduardo I, que yo he podido examinar, se encontrarán enumeradas más adelante en las pp. 538, n. 15, y 539, n. 17; y las de Eduardo II, en la p. 541, n. 24.

un papel en la adopción de un nuevo tipo de curación por la monarquía inglesa.

Desde el comienzo de su reinado, Eduardo II fue netamente impopular. No podía dejar de darse cuenta de los peligros que lo rodeaban; o sus allegados debieron advertirlo, si él no. ¿Cómo no le iba a acudir la idea —directamente o por sugestión, poco importa esto— de remediar esta desgracia, que de alguna manera era individual, reforzando en su persona el carácter sagrado, nacido de su función real, que constituía su mejor título frente a las multitudes? Y, en efecto, concibió esa idea.

Ya estudiaremos más adelante el ciclo legendario de las dinastías occidentales: veremos entonces que Eduardo II, en 1318, trató de otorgar un brillo nuevo al prestigio de su dinastía, y sobre todo al suyo propio, haciéndose ungir, a semejanza de los Capetos, con un óleo santo que se decía descendido del cielo. La tentativa fracasó; pero ¡qué horizonte se abrió ante la política de este príncipe tan necesitado de prestigio y lustre![32] ¿Cómo iba a descuidar las curaciones maravillosas? Sin duda tocaba ya las escrófulas; pero, en razón de su impopularidad, sólo lo hacía con éxito mediocre, y sobre todo decreciente sin cesar. ¿No es natural suponer que debe haber buscado su desquite agregando a su corona de taumaturgo una nueva joya?

Por supuesto que él no inventó el rito de los anillos, ni necesitaba hacerlo. Una tradición quizás ya muy larga se lo ofrecía como un don espontáneo del folklore nacional. Es fácil creer —y es la hipótesis que presenté anteriormente— que desde antes de su advenimiento algunos de sus predecesores habían practicado, con mayor o menor regularidad, y después de la adoración de la cruz, el doble gesto consagrador. Pero todo hace pensar que a este monarca le corresponde el honor de haber hecho de esta ceremonia, hasta entonces mal establecida, una de las instituciones de la monarquía.

El milagro de las escrófulas probablemente no habría alcanzado jamás la magnífica amplitud que ya le conocemos, de no ser por las inquietudes que inspiraba a un Roberto el Piadoso o a un Enrique

[32] Sobre este tema, véanse *infra*, pp. 324 ss.

Beauclerc su frágil legitimidad. Más tarde, ese mismo milagro debió mucho a los propósitos perfectamente conscientes de un Enrique IV en Francia, de un Carlos II en Inglaterra. Es admisible suponer que las desgracias y preocupaciones de Eduardo II no fueron ajenas a la fortuna de los *cramp-rings*. Pero, naturalmente, la acción que todo nos induce a atribuir a este soberano o a sus consejeros sólo pudo realizarse, y hasta concebirse, gracias a que la creencia en el carácter sobrenatural de los reyes —alimentada en Inglaterra por el espectáculo casi cotidiano del tacto que, nacido de ese carácter, se había convertido en su más firme apoyo— había penetrado hasta lo más hondo de la conciencia colectiva.

En la antigua Europa, sinceramente crédula, pero en la cual muchas personas astutas se ponían de acuerdo para explotar esa común credulidad, se vio más de una vez cómo un procedimiento mágico, que por su misma naturaleza parecía destinado a ser accesible a todos, era acaparado finalmente por unos curanderos hereditarios. La propia historia de los ritos que ya hemos comparado con la consagración de los *cramp-rings*, nos ofrece un ejemplo terminante de una conquista de esta naturaleza.

Como se recordará, en Saint-Gall las donaciones y los rescates sucesivos de las monedas en el altar podían ser realizados por cualquier persona; mas en Francia, en tiempos de Juan Bautista Thiers, no ocurría así: el rescate debía ser ejecutado por el propio enfermo, pero la donación tenía que serlo por un hombre que perteneciera a "la estirpe de san Martín". Se denominaba con este nombre a una extendida tribu de brujos que pretendían obtener su poder de un presunto parentesco con el gran taumaturgo de Tours. En esta época andaba por el mundo más de una familia de charlatanes que se vanagloriaba de poseer un origen santo. En Italia, los parientes de san Pablo, basándose sobre lo que relata el libro de los *Hechos*, de que el apóstol de los gentiles, cuando se encontraba en Malta, fue picado por una víbora y no sintió ningún dolor, se presentaban como médicos que curaban mordeduras venenosas. En España, los *Saludadors*, que poseían toda clase de secretos infalibles contra las enfermedades, se decían parientes de Catalina de Alejandría. Y en todas partes,

pero especialmente en Francia, los parientes de San Roque decían ser insensibles a los efectos de la peste, y a veces capaces de curarla. Los de san Huberto, ilustres en todo, preservaban a sus pacientes de la rabia mediante el simple contacto.[33] ¿Cómo los parientes de san Martín lograron convencer al pueblo de que la ofrenda de la moneda de plata el día del Viernes Santo sólo era eficaz si se hacía por su mano? Lo ignoraremos siempre, pero lo cierto es que, tanto en Francia como en Inglaterra, la misma receta trivial se volvió propiedad de una dinastía, de ensalmadores en aquel país, de los reyes en éste.

Pero no hay que creer que la evolución iniciada en 1323 en Inglaterra se completó del todo. En la propia capilla del palacio, el Viernes Santo, los reyes no tenían verdaderamente el monopolio del rito consagrador; al parecer, las reinas compartían con ellos este privilegio. Sabemos de fuente segura que el 30 de marzo de 1369, en Windsor, doña Felipa, mujer de Eduardo III, repitió después de su esposo los gestos tradicionales, depositando ella también sobre el altar una cierta cantidad de plata —no de oro, pues sin duda el más precioso de los metales le estaba reservado al rey—, que luego recuperó para hacer fabricar con ella anillos medicinales.[34] En realidad es el único caso que ha llegado a nuestro conocimiento; pero también es cierto que estamos mucho menos informados de los gastos privados de las reinas que de sus maridos. Es verosímil pensar que si las cuentas de sus casas se hubieran conservado mejor, encontraríamos más de una mención análoga —al menos en el siglo XIV— a esa que nos llegó por casualidad para el año 1369 en una cuenta de corte. Sin duda Felipa no era de humilde condición, ya que llevaba la corona. Pero obser-

[33] Sobre todos estos parientes de santos, véase especialmente J. B. Thiers, *Traité des superstitions*, 4ª ed., I, pp. 438-448. Sobre los parientes de san Huberto, en particular H. Gaidoz, *La rage et St. Hubert*, pp. 112 ss., e *infra*, p. 476. Sobre los parientes de san Pablo, *cf.* el texto de Felino Sandei, en la p. 223, y en la n. 108, y Pomponazzi, *De naturalium effectuum causis*, Basilea [1567], p. 48. Sobre los de santa Catalina, véase *infra*, p. 390. El texto relativo a la picadura de san Pablo, en *Hechos*, XXVIII, 3-6.

[34] Registro de gastos de la corte, 13 de febrero-27 de junio del año 43 del r. [1369], *Record Office, Exchequer Accounts*, 396, 11, fol. 122 r: "In consimilibus oblacionibus domine regine factis adorando crucem in precio quinque solidorum argenti in capella sua ibidem eodera die V. s. In denariis solutis pro eisdem oblacionibus reassumptis pro anulis medicinalibus inde faciendis V. s."

vemos que por más reina que fuese no reinaba por vocación hereditaria, como más tarde lo hicieran María Tudor, Isabel o Victoria. Hija de un simple conde de Hainaut, sólo debía su dignidad a la unión con un rey. Jamás una reina de este tipo tocó escrófulas, pues, para curar a los escrofulosos, se requería de una mano verdaderamente real en el sentido pleno del término. Más aún: como lo veremos enseguida, cuando la ceremonia de los *cramp-rings* quedó revestida de un carácter nuevo, a mediados del siglo XV, y la parte del rey adquirió una importancia mucho mayor que en el pasado, se olvidó completamente que las reinas lo habían cumplido ya con eficacia. Pero con Eduardo III no se había llegado todavía a tanto: la santificación por el altar y la cruz seguía considerándose la acción fundamental; ¿por qué, entonces, una mujer de distinguido nacimiento y de rango elevado no iba a ser capaz de efectuar la ceremonia?

Por otra parte, en esta época las curas obtenidas por medio de los anillos no eran todavía atribuidas al poder taumatúrgico de los reyes. El arzobispo Bradwardine —quien, bajo el reinado de Eduardo III, precisamente, presentaba a las curaciones reales como uno de los más notables ejemplos de milagros que hubiera podido encontrar— sólo incluía entre ellos el tacto de las escrófulas;[35] pero no se encuentra, en cambio, la más mínima alusión a los *cramp-rings*. Éstos recién comenzaron a aparecer citados entre las manifestaciones del poder sobrenatural de los reyes alrededor de un siglo después. Pero el rito había cambiado de carácter en aquel momento.

Por lo que sé, el primer escritor que otorgó derecho de ciudadanía a la consagración de los anillos, incluyéndola entre las gracias divinas impartidas a la monarquía inglesa, no fue otro que este sir John Fortescue, cuyos nombre y obra ya encontramos al hablar de las escrófulas. Entre los tratados que escribió contra los príncipes de York, entre abril de 1461 y julio de 1463, durante su exilio escocés, figura una *Defensa de los derechos de la casa de Lancaster.* Allí trata de demostrar que la descendencia en línea femenina no transmite los privilegios de la sangre real. Una mujer, aunque sea reina —dice

[35] Véase *supra*, p. 172, n. 20.

en lo sustancial— no recibe la unción sobre sus manos; y tal era, en efecto, la norma en Inglaterra para las esposas de los reyes. Pero es bueno observar que, sucesivamente, ello no fue acatado por las princesas que llegaron al trono por derecho hereditario: María Tudor, Isabel, María, hija de Jacobo II, Ana y Victoria.[36] Y por ello —prosigue nuestro polemista— las manos de una reina no poseen el poder maravilloso que las de los reyes: ninguna reina puede curar a los escrofulosos por simple tacto. Y agrega Fortescue:

> Así el oro y la plata devotamente tocados, según la práctica anual, por las manos sagradas, por las manos ungidas de los reyes de Inglaterra, el día del Viernes Santo, y ofrecidos por ellos, curan los espasmos y la epilepsia; el poder de los anillos fabricados con ese oro y esa plata y colocados en los dedos de los enfermos ha sido comprobado por su uso frecuente en muchas partes del mundo. Pero esta gracia no es acordada a las reinas, porque ellas no han sido ungidas sobre las manos.[37]

[36] Para María Tudor, esto surge nítidamente del texto mismo de su misal, relativo a la consagración de los *cramp-rings*; véase *infra*, pp. 265-266. Para María, hija de Jacobo II, y para Victoria, los documentos relativos a su coronación: Leopold G. Wickham Legg, *English Coronation Records*, pp. 328, 370. Para Isabel y Ana no conozco prueba, pero no veo por qué no iban a seguir, la primera, el precedente de María Tudor, y la segunda el de la otra María. Que la unción sobre las manos les fue prohibida a las simples esposas de reyes es lo que aparece con toda claridad en los diferentes rituales de la consagración inglesa: Legg, *loc. cit.*, pp. 101, 177, 235, 266-267, 310.

[37] El texto, ya publicado por J. Freind, *The History of Physick*, 5ª ed., II, 1758, [p. 32], ha sido dado por el doctor Crawfurd, *King's Evil*, p. 45, según el manuscrito del Brit. Mus. Cotton (¿Claud. A. VIII?). Pero es un error del doctor Crawfurd creer inédita la *Defensio juris domus Lancastriae*. Ella fue impresa, si es que no dada a publicidad, por lord Clermont, en su edición de las obras de Fortescue (*supra*, p. 111, n. 186), pp. 505 ss. El pasaje que nos atañe se encuentra en la p. 508; presenta en esta edición algunas variantes con respecto al texto del doctor Crawfurd, que me parece mejor y que reproduzco aquí: "Item aurum et argentum secris unctis manibus Regum Angliae in die Parascevae, divinorum tempore (quemadmodum Reges Angliae annuatim facere solent), tactum devote et oblatum, spasmaticos et caducos curant: quemadmodum per annulos ex dicto auro seu argento factos et digitis huiusmodi morbidorum impositos, multis in mundi partibus crebro usu expertum est. Quae gratia Reginis non confertur, cum ipsae in manibus non ungantur". El mismo argumento aparece reproducido en forma casi semejante en un pequeño tratado inglés: *Of the Title of the House of York*, escrito por Fortescue por la misma época: Crawfurd, p. 46; Lord Clermont, p. 498. Se debe observar que, de igual manera, en Francia, bajo Carlos V, Juan Golein consideraba el hecho de que una mujer no pudiera curar las escrófulas como un argumento en favor de la sucesión en línea masculina.

Como se ve, los tiempos de Felipa de Hainaut habían quedado muy atrás.

Es que, en el pensamiento de Fortescue, la consagración en el altar, la donación y el rescate ficticios sólo ocupan ya en el rito un lugar completamente secundario. El metal convertido en remedio extrae su fuerza de las manos "sagradas" que lo han manipulado; o mejor aún, en último análisis, de ese óleo santo que, vertido sobre las augustas manos, se consideraba desde hacía tiempo que les confería el don de curar las escrófulas. El milagro real, como se ve, lo fue absorbiendo todo.

Por otra parte, ya desde esta época la evolución de las ideas se había traducido, de manera concreta, en un cambio considerable de las propias formas del ceremonial. Originariamente, como es sabido, los anillos sólo eran fabricados en un segundo tiempo, empleando el oro y la plata de las monedas depositadas antes en el altar durante la ceremonia del Viernes Santo, y luego fundidas. Pero se terminó por encontrarse más cómodo hacerlos fabricar de antemano y llevarlos ya confeccionados en el día indicado. De modo que fueron desde entonces los anillos, y no ya las hermosas monedas de antes, los que se colocaban en el momento preciso al pie de la cruz y que enseguida eran rescatados mediante una suma que se había fijado en 25 chelines.

Un examen atento de las cuentas reales permite reconocer que esta modificación tuvo lugar entre 1413 y 1442, probablemente durante los primeros años del reinado de Enrique VI.[38] La usanza, transformada de esta manera, continuó estando en vigencia bajo los Tudor. Con Enrique VIII, según lo que nos muestra un ceremonial de la corte, el privilegio de presentarle al rey, antes de la ofrenda, el plato que guardaba los anillos, correspondía al señor de más alto rango que se hallara presente.[39] Un poco más adelante, una curiosa

[38] Véase *infra*, apéndice, I, p. 547.

[39] De este ceremonial conozco cuando menos tres manuscritos: 1° Bibl. Nac. inglés 29, que parece datar del año 13 del reinado de Enrique VIII (fol. I v); texto sobre los *cramp-rings* en el fol. 14 v; el pasaje sobre los *cramp-rings* fue publicado según este manuscrito en *The Gentleman's Magazine*, 1834, I, p. 48 (*The Gentleman's Magazine Library*, III, p. 39). Y sin duda según el *Gentleman's Magazine* por Crawfurd, *Cramp-rings*, p. 167; 2° un manuscrito de alrededor del año 1500, proveniente de la colección de Anstis, rey de Armes de la Jarretière, y conservado en

miniatura del misal de María Tudor, que precedía inmediatamente al texto del oficio litúrgico empleado para la bendición de los *cramp-rings*, nos muestra a la reina arrodillada delante del altar. A su derecha y a su izquierda, al borde de una especie de recinto rectangular donde ella se encuentra, se ven dos copas bajas de oro: el artista representó en ellas pequeños círculos de metal, de una manera esquemática pero perfectamente reconocible.[40]

Cabe suponer que el primer maestro de ceremonias que incluyó esta modificación en las costumbres tradicionales, presumiblemente a comienzos del reinado de Enrique VI, perseguía más que nada fines prácticos: quería eliminar una complicación que consideraba inútil. Pero al simplificar el antiguo rito, lo alteró profundamente. La ficción jurídica que constituía su elemento capital sólo tenía sentido si la materia que serviría para fabricar los anillos había sido objeto de una verdadera ofrenda, que no se distinguiera por ninguna singularidad de las ofrendas corrientes al no tener para nada el aspecto de haber sido hecha expresamente; de esta manera se tenía el derecho a considerar que este oro y esta plata habían pertenecido durante algún tiempo, en propiedad cabal, al altar y a la cruz. Ahora bien, ¿qué se ofrece en el transcurso de una solemnidad religiosa? Monedas; y de ahí el uso de florines, nobles y esterlinas para los *cramp-rings* reales, de denarios —monedas más modestas— u hoy de chelines provenientes de colectas, sinceras o ficticias, para fabricar otros tantos anillos curadores. En cambio, depositar directamente los anillos en el altar equivalía a reconocer que la donación sólo era simulada, y por lo mismo era quitarle su sentido al simulacro.

la colección de los duques de Northumberland. El pasaje sobre los *cramp-rings* fue publicado según este manuscrito por Th. Percy, *The Regulations and Establishment of the Household of Henry Algernon Percy, the fifth Earl of Northumberland*, Londres, 1827 (reimpresión), p. 436, y según Percy por Maskell, *Monumenta ritualia*, 2ª ed., III, p. 390, n. 1, así como por *The Gentleman's Magazine*, 1774, p. 247 (*The Gentleman's Magazine Library*, III, p. 38); 3° un manuscrito conservado con el núm. 7 en Londres, en el *College of Arms*. Data de la primera mitad del siglo XVI; *cf.* Farquhar, *Royal Charities*, I, p. 67, n. 6, y p. 81, n. 1 (y comunicación personal de la señorita Farquhar). Yo he confrontado el texto que recoge el doctor Crawfurd con el del manuscrito de la Bibl. Nat. y encontré que era correcto (obsérvese, sin embargo, que las palabras entre paréntesis, línea 5, fueron agregadas por el doctor Crawfurd).

[40] Apéndice II, núm. 19.

Es probable que desde comienzos del siglo XV la antigua práctica de la falsa donación y del falso rescate ya no se incluyera más. Fortescue y el ceremonial de Enrique VIII dicen simplemente que el rey "ofrece" los anillos —debe entenderse sin duda que los colocaba en el altar por un momento—; y una vez cumplido este acto, la ceremonia parecía concluida. ¿Qué importaba que un poco de plata amonedada se depositara enseguida, más o menos en el mismo lugar donde antes habían estado los círculos de metal? Nadie recordaba ya que este acto de generosidad trivial, desprovisto en apariencia de toda relación con el rito de consagración que acababa de tener lugar, había constituido antes la pieza fundamental de la ceremonia.[41]

De igual manera, hasta la propia presentación de los anillos en el altar dejó un día de constituir el centro del rito. Parece desprenderse del propio texto de Fortescue que, ya en su tiempo, el rey tocaba los anillos para impregnarlos de la virtud milagrosa de su mano. En todo caso, tal es el gesto que va a mostrarnos con toda claridad el ceremonial que se seguía en tiempos de María Tudor. El azar quiso que sólo hayamos podido informarnos con algún detalle sobre cómo era el ritual de la consagración de los *cramp-rings* durante este reinado, el último en el que se practicó esta antigua costumbre. Desdichado azar, por cierto, pero que no debe inquietarnos excesivamente, pues no es concebible que esta princesa, fiel a las antiguas creencias, haya suprimido de las costumbres de la corte alguna manifestación propiamente religiosa, ni que haya mantenido las innovaciones introducidas quizás por sus dos predecesores protestantes. Cabe admitir, sin

[41] El sentido de la operación del rescate ya estaba perdido bajo María Tudor, hasta el punto de que, si hemos de creer en el relato del veneciano Faitta (que se cita más adelante), el día del Viernes Santo la reina consagraba no sólo los anillos fabricados especialmente a expensas del tesoro real para esta ceremonia, sino también otros anillos que le enviaban con este propósito algunos particulares, y que ella consagraba, sin duda, una vez cumplido el rito. Este hecho explica, quizás, como lo observa M. C. J. Thompson, *Royal Cramp and Other Medycinable Rings*, p. 9, el que aparezca en ciertos textos, a partir de fines del siglo XV, la mención de *cramp-rings* provistos de una piedra preciosa. Si hay que admitir que estos *cramp-rings* eran anillos benditos por el rey, hay que ver en ellos, evidentemente, anillos prestados con este fin por particulares; pero como nada en los textos determina si se trata de *cramp-ring* "reales", cabe suponer también que estaríamos ante anillos mágicos cualesquiera, a los cuales se les atribuía eficacia contra los calambres.

temor a equivocarse, que las reglas que ella observó ya lo habían sido bajo los últimos reyes católicos antes de la Reforma.

Veamos, entonces, cómo se desarrollaba bajo la piadosa María, y sin duda antes que ella, la pompa real del Viernes Santo, según la liturgia incluida en su propio misal[42] y el relato de un testigo ocular, el veneciano Faitta.[43] La reina, una vez concluida la adoración de la cruz, se colocaba en un recinto cuadrado formado al pie del altar por cuatro bancos cubiertos de paños o tapices. Allí se arrodillaba, y a su lado se colocaban los platos llenos de anillos —y es posible reconocer este cuadro, como ya vimos, pintado en una de las hojas del misal. La reina decía entonces una oración —bastante extensa—, cuyo único pasaje digno de destacarse es una especie de exaltación de la realeza sagrada:

> Dios todopoderoso, Eterno… que has querido que quienes hemos sido elevados por ti a la dignidad real se viesen adornados por gracias insignes, y a quienes has constituido en instrumentos y vehículos de tus dones, de manera que ellos reinan y gobiernan por ti, y por tu voluntad, para serles útiles a los demás hombres y transmitir tus bienes a sus pueblos…

Seguía después otra oración, pronunciada ahora sobre los anillos, y dos fórmulas de bendición; y en ellas aparece claramente la concepción de la epilepsia como un mal demoniaco:

> Dios… dígnate bendecir y santificar estos anillos —así se expresa la segunda bendición, particularmente explícita a este respecto— a fin de

[42] Sobre el misal de María Tudor, conservado hoy en la Bibl. de la Catedral (católica) de Westminster, *cf. infra*, apéndice II, núm. 6. La liturgia de los *cramp-rings* dada por este misal fue publicada en varias ocasiones, especialmente: Gilbert Burnett, *The History of the Reformation*, ed. Pocock, v, Londres, 1865, p. 445; Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*, IV, fol. 1737, p. 103; S. Pegge, *Curialia Miscellanea*, Londres, 1818, p. 164; Crawfurd, *Cramp-rings*, p. 182. Para la traducción inglesa de esta liturgia, que data sin duda del reinado de Jacobo II, véase *infra*, p. 484, n. 15.

[43] *Calendar of States Papers, Venecia*, VI, 1, núm. 473, p. 436. Faitta era secretario del cardenal Pole y vio a María bendiciendo los anillos el 4 de abril de 1556.

que todos aquellos que los lleven queden al abrigo de las asechanzas de Satán... sean preservados de la contracción de los nervios y de los peligros de la epilepsia.

A continuación se entonaba un salmo, a cargo sin duda de los sacerdotes presentes, y se decía una nueva oración que traducía ahora la preocupación, bastante curiosa, por afirmar que la ceremonia no suponía ninguna invocación a una magia prohibida: "¡Que se aparte toda superstición, que se aleje toda sospecha de fraude diabólico!"

Entonces tenía lugar el acto fundamental. La reina tomaba los anillos, los frotaba unos contra otros entre sus manos, al tiempo que pronunciaba estas palabras que esclarecen mejor que cualquier comentario la significación del gesto:

> Señor, santifica estos anillos, esparce sobre ellos tu bondad con el rocío de tu bendición y *conságralos mediante la frotación de nuestras manos que te has dignado santificar, según la orden de nuestro ministerio, merced a la unción con el óleo santo,* de suerte que lo que la naturaleza del metal no podría aportar se cumpla por la grandeza de tu gracia.[44]

Era, pues, una operación propiamente religiosa: los anillos eran asperjados con agua bendita —por la reina misma o por un sacerdote de su capilla, eso no se sabe—, al tiempo que la soberana, y sin duda también los asistentes, pronunciaban algunas fórmulas de oración.

Como puede verse, y aparte el agua bendita —cuyo empleo en la ceremonia no tiene otro origen que una trivial preocupación piado-

[44] "Omnipotens sempiterne Deus, qui... quos ad regalis sublimitatis fastigium extulisti, insignioribus gratiis ornatos, donorumque tuorum organa atque canales esse voluisti, ut sicut per te regnant aliisque praesunt, ita te authore reliquis prosint, et tua in populum beneficia conferant" (Crawfurd, pp. 182-183); "Deus... hos annulos propitius benedicere et sanctificare digneris: ut omnes qui eos gestabunt sint immunes ab omnibus Satanae insidiis, sint armate virtute coelestis defensionis, nec eos infestet vel nervorum contractio, vel comitialis morbi pericula" (*ibid.*, p. 183); "... facessat omnis superstitio, procul absit diabolicae fraudis suspicio" (*ibid.*, misma página); "Sanctifica Domine annulos istos, et rore tuae benedictionis benignus asperge, ac manuum nostrarum confricatione, quas, olei sacra infusione externa, sanctificare dignatus es pro ministeri nostri modo, consecra, ut quod natura metalli praestare non possit, gratiae tuae magnitudine efficiatur" (*ibid.*, p. 184).

sa, análoga a la que explica la presencia de la señal de la cruz en el tacto de las escrófulas—, el prestigio de la fuerza sobrenatural emanada de los reyes ha borrado todo lo demás. Ni el misal ni el relato del veneciano mencionan, no digo ya el rescate de los anillos, sino ni siquiera su colocación sobre el altar. No obstante, es probable que esta última parte del rito tradicional se haya efectuado todavía bajo María Tudor. No puede dudarse de que aún estaba en vigencia con Enrique VIII; y no se ve por qué lo iba a suprimir María Tudor. Ese acto se cumplía, sin duda, después de las oraciones, lo que explica por qué el misal no hablaba de él. Pero nadie le atribuía ya importancia; y a ello obedece el silencio de Faitta.

El punto culminante del rito se encontraba ahora en otra parte: en esta liturgia donde el monarca, como en el servicio de las escrófulas, pagaba con largueza de su persona, y sobre todo en ese frotamiento de los anillos entre las manos "santificadas" por la unción, donde se empezó a ver, según los propios términos de la oración oficial, el acto consagrador por excelencia. La evolución que había comenzado en el siglo XIV, y que fue quizás activada entonces por los designios interesados de Eduardo II, se había completado: la vieja receta mágica se había vuelto definitivamente un milagro propiamente real.

Hay que situar la fecha del final de esta transformación en las proximidades del año 1500. Y en los primeros años del siglo XVI aparece, como quedó dicho, una tentativa por vincular a los *cramp-rings* con la memoria eminente de Eduardo el Confesor, patrón ya del tacto de las escrófulas; así, de todos modos ellos estaban incorporados al ciclo de la realeza milagrosa. También es en este mismo momento, como tendremos ocasión de comprobarlo, cuando esta nueva forma del don taumatúrgico atribuido a los monarcas ingleses alcanzó al parecer su más acentuada popularidad. En rigor, no existe otro ejemplo más elocuente de la fuerza que conservó, en el alborear del Renacimiento, la antigua concepción de la realeza sagrada, que esta verdadera usurpación por parte de la realeza de un poder curador que hasta ese momento se había atribuido al influjo del altar y de la cruz.

V. LA REALEZA MARAVILLOSA Y SAGRADA DESDE LOS ORÍGENES DEL TACTO DE LAS ESCRÓFULAS HASTA EL RENACIMIENTO

1. LA REALEZA SACERDOTAL

LOS RITOS DE CURACIÓN NACIERON DE VIEJAS CONCEPCIONES RELATIVAS al carácter sobrenatural de los reyes, como ya tuvimos ocasión de ver. Si estas creencias hubieran desaparecido poco después del nacimiento de los ritos, es probable que éstos no habrían podido mantenerse, o al menos no habrían conservado una gran popularidad. Pero lejos de extinguirse, resistieron sólidamente, y en algunos aspectos se amplificaron, complicándose con supersticiones nuevas. Explicar el éxito persistente del tacto o la transformación de la antigua receta mágica de los anillos en una ceremonia verdaderamente real significa, antes que nada, volver a ubicar una y otra prácticas en ese ambiente de veneración religiosa, en ese ambiente impregnado de lo maravilloso con que los pueblos rodearon a sus príncipes durante los cuatro o cinco últimos siglos de la Edad Media.

En la sociedad católica, la familiaridad con lo sobrenatural estaba reservada en un principio a una clase de fieles muy rigurosamente delimitada: los sacerdotes, ministros regularmente dedicados al servicio de Dios, o al menos los clérigos ordenados. Frente a estos intermediarios obligados entre este mundo y el más allá, ¿no parecían usurpadores los reyes taumaturgos, simples laicos? Sabemos que así, precisamente, los consideraron los gregorianos y sus continuadores; pero no la mayoría de los hombres de esta época, pues precisamente a los ojos de la opinión común, los reyes no eran puros

laicos. La propia dignidad de que se hallaban investidos les daba, como se creía generalmente, un carácter casi sacerdotal.

Pero hay que subrayarlo: *casi* sacerdotal. La asimilación a esta condición jamás fue completa, y no podía serlo. El sacerdote supone, a los ojos de un católico, privilegios de orden supraterrestre perfectamente definidos y que sólo los confiere la ordenación. Ningún monarca de la Edad Media, por poderoso y orgulloso que haya sido, se consideró jamás apto para celebrar el santo sacrificio de la misa, y, al consagrar el pan y el vino, para hacer descender a Dios mismo sobre el altar. Gregorio VII recordó duramente a los emperadores que, por no saber expulsar demonios, debían considerarse como muy inferiores a los exorcistas.

Otras civilizaciones, como la Germania más antigua o la Grecia de los tiempos homéricos, conocieron reyes-sacerdotes en el sentido estricto de la palabra. Pero en la cristiandad medieval, la existencia de esta dignidad híbrida resultaba inconcebible. Fue lo que vieron con toda claridad los gregorianos. Uno de los más penetrantes escritores de esta corriente, el misterioso autor que, por no conocerse su patria exacta, debe ser llamado con su nombre latino, Honorius *Augustodunensis*, denunciaba en estas pretensiones de los soberanos de su época no sólo un sacrilegio sino también una confusión de ideas. Un hombre, decía en lo sustancial en un tratado escrito poco después del año 1123, sólo puede ser sacerdote, laico o a lo sumo monje (aunque muchos no hubiesen recibido la ordenación, se consideraba a los monjes como formando parte del clero). Ahora bien, el rey, por no haber recibido las órdenes, no es un sacerdote; y "su mujer y su espada le impiden pasar por monje"; por lo tanto, es laico.[1] Razonamiento al que en buena lógica no hay nada que repli-

[1] *Summa gloria de Apostolico et Augusto; Monumenta Germaniae, Libelli de lite*, t. III, c. 9, p. 69: *Quod rex sit laicus*. "Aut enim rex est laicus aut clericus. Sed si non est laicus, tunc est clericus. Et si est clericus, tunc aut est ostiarius aut lector aut exorcista aut adolithus aut subdiaconus aut diaconus aut presbyter. Si de his gradibus non est, tunc clericus non est. Porro si nec laicus nec clericus est, tunc monachus est. Sed monachus eum excusat uxor et gladius." *Cf.* también c. 28, p. 78. La personalidad de Honorio, que fue un escritor sumamente fecundo, sigue siendo bastante enigmática a pesar de todas las investigaciones, pero no se puede dudar de que no fue alemán (véase especialmente Jos. Ant. Endres, *Honorius Augustodunensis, Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert*, Kempten y Munich, 1902).

car; pero no es frecuente que la lógica gobierne los sentimientos, sobre todo cuando éstos llevan en sí la huella de antiguas creencias y hunden sus raíces más lejanas en religiones abolidas, en formas de pensar perimidas, que han dejado detrás de sí, como un residuo, ciertas maneras de sentir.

Además, no todo el mundo tenia en esta época la implacable claridad de espíritu de un Honorius *Augustodunensis*. Tanto en la práctica —piénsese por ejemplo en el ejercicio de la jurisprudencia— como en la propia teoría, la distinción entre el clero y los simples fieles era en la Edad Media menos rigurosa y tajante que lo que sería después del Concilio de Trento; y era posible imaginar situaciones "mixtas".[2] Los reyes sabían bien que ellos no eran en absoluto sacerdotes; pero tampoco se consideraban completamente laicos. Y, alrededor de ellos, muchos fieles compartían este mismo sentimiento.[3]

Por lo demás, hacía tiempo que esta vieja idea, que en el fondo era casi pagana, florecía en país cristiano.[4] Ya la encontramos entre

[2] *Cf. infra*, pp. 275, n. 14; 294, n. 50; 295, n. 53. Se encontrarán observaciones ingeniosas, pero impregnadas de algunas exageraciones, en la obra de P. Thurston, *The Coronation Ceremonial*, p. 36, citada en la nota siguiente. Sobre las dificultades que había en definir jurídicamente el estado de sacerdote, *cf.* R. Génestal, *Le privilegium fori en France du Décret de Gratien à la fin du XIV siècle*. (Bibl. École Hautes Études, Sc. religieuses, vol. 35).

[3] Algunos autores anglicanos, y en primer lugar Wickham Legg, han insistido muy vigorosamente, y a veces con algún exceso, en el carácter casi sacerdotal de la realeza medieval, con un propósito de apologética religiosa abiertamente confesado: "It seemed —escribía Legg en 1902 en el *Church Times*— as it might be an useful thing if it were shown that, so far from the claims of the King to govern the Church beginning with Henry the Eighth, his rights began much earlier... And with this, that the King was a minister of the Church, consecrated to this special office by the Church herself". De ahí una tentativa de refutación emprendida también con un propósito fácil de discernir, por un jesuita inglés, el padre H. Thurston, *The Coronation Ceremonial*, 2ª ed., Londres, 1911: alegato hábil y a veces agudo cuando ataca las exageraciones de la escuela adversaria, pero demasiado absoluto en la negación y, a mi manera de ver, más alejado de la verdad que la tesis de W. Legg. ¡Y qué curioso le resulta comprobar al historiador cómo estas antiguas querellas tienen todavía algo de actualidad!

[4] Entre los orígenes de esta concepción de la realeza sacerdotal, tan familiar en la Edad Media, ¿habrá que incluir las influencias romanas? Los emperadores cristianos, a partir de Graciano, en 382, habían renunciado al viejo título pagano de *pontifex maximus*; mas, cuando menos hasta el siglo V, se siguió atribuyéndoles el nombre de sacerdotes en ciertas fórmulas de veneración oficial (*cf.* sobre estos hechos J. B. Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, 3ª ed., I, Friburgo en B, 1914, pp. 51-52): "ἀρχιερεῖ βασιλεῖ [πολλά τὰ ἔτη]", exclamaban en 444, en sus aclamaciones oficiales, los padres del Sínodo de Constantinopla. También, en 451, *en el Concilio de Calcedonia*: "τῶ ξερει. τῶ βασχλεῖ" (Mansi, *Concilia*, VI, col. 733, y

los primeros merovingios, en los versos de Fortunato, velada a medias por una alegoría bíblica. Y vimos sobre todo qué rebrote vigoroso le había dado la unción real a partir de la época carolingia, y cómo la opinión leal a la realeza, con gran escándalo de un Hincmaro de Reims y de su partido, interpretaba con un alcance extremadamente favorable a la monarquía ese rito común a los reyes y a los sacerdotes.

Luego, después de Pipino, las ceremonias de la consagración no cesaron de ganar en amplitud y en brillo. Escuchemos el célebre diálogo del obispo de Lieja, Wazon, con el emperador Enrique III, tal como lo refiere el canónigo Anselmo hacia el año 1050. Wazon, por haber omitido en 1046 enviar sus contigentes al ejército, fue obligado a comparecer ante la corte imperial. Allí, el día del proceso, debió mantenerse de pie, porque nadie quería ofrecerle un asiento a este prelado en desgracia. De ello se quejó al príncipe: ya que no se respetaba su vejez, al menos se le debía demostrar más respeto a un sacerdote, ungido por la crisma sagrada. Pero le contestó el emperador: "También yo, que he recibido el derecho de imperar sobre todo, he sido ungido con el óleo santo". A lo que replicó Wazon severamente —siempre según el testimonio del historiador—, proclamando la superioridad de la unción sacerdotal sobre la unción real: "Hay entre una y otra tanta diferencia como entre la vida y la muerte".[5]

VII, col. 177). El papa León el Grande le escribía un poco después al emperador León I: "sacerdotalem namque et apostolicum tuae pietatis aninum" (ep. CLVI, Migne, *P. L.*, t. 54, col. 1131). Pero estos textos, no recogidos por las grandes compilaciones canónicas latinas, no parecen haber sido citados, ni tampoco conocidos, por los escritores de la Edad Media occidental; lo mismo se aplica al famoso pasaje de Eusebio, donde se ve a Constantino denominarse "τῶνεχτος ... επισγοπος" (*cf. infra*, p. 443, n. III). Es más tarde, en el siglo XVII, cuando estos viejos recuerdos van a actualizarse gracias a la erudición renacentista; *cf. infra*, pp. 442-443. En cambio, se infiere de un pasaje de Guillermo Durand que algunos juristas, para probar el carácter sacerdotal que se atribuía al emperador, recurrían a un texto tomado de las compilaciones jurídicas romanas: *Rationale divinorum officiorum*, II, 8 (ed. de Lyon, pequeño en 8°, 1584, p. 56 v): "Quidam etiam dicunt ut not. ff. de rerum diuisio I, sancta quod fit presbyter, iuxta illud. Cuius merito qui nos sacerdotes appellat, Imperator etiam pontifex dictus est, prout in tractatu de Episcopo dicetur" (*cf. ibid.*, I, II, p. 62: "Vnde et Romani Imperatores pontifices dicebantur"). El pasaje referido es Dig. I, I, I (Ulpiano) y se aplica en realidad no a los emperadores, sino a los jurisconsultos.

[5] *Anselmi Gesta Episcop. Leod.*, c. 66; *Monum. Germ., SS.*, VII, pp. 229-230: "Imperator vero, utpote qui eiusmodi homo esset, qui sibi super episcopos potestatem nimis carnaliter, ne dicam ambiciose, quereret usurpare: 'Ego vero, inquit, similiter sacro oleo, data mihi prae cae-

¿Estas frases habrán sido dichas realmente tal como nos las transmitió Anselmo? Es legítimo preguntárselo; pero poco importa, después de todo, pues esa duda no afecta la verdad psicológica: el hecho de que esos términos le hayan parecido apropiados a un cronista de esa época para expresar con exactitud los puntos de vista opuestos de un emperador y de un prelado, basta para hacerlos altamente instructivos. "También yo he sido ungido con el óleo santo...": precisamente, en la mención a esta impronta divina, recibida el día de su consagración, podía basar un monarca, aun siendo muy devoto, el sentimiento de su legítimo derecho cuando, tal como lo dice Anselmo con los propios términos de Enrique III, procuraba "arrogarse todo poder sobre los obispos, en un propósito de dominación carnal".

Pero es sobre todo en las proximidades del año 1100 cuando queda precisada la tesis de los fieles de la realeza: la gran querella gregoriana había obligado a los partidos en pugna a tomar posición sin más equívocos. Honorius *Augustodunensis* habla en alguna parte de estas "charlatanerías" que, "henchidas de orgullo, pretenden que los reyes, por estar ungidos con el óleo de los sacerdotes, no deben ser incluidos entre los laicos".[6] Ya conocemos el lenguaje de alguna de estas "charlatanerías": su claridad no deja nada que desear. Veamos, por ejemplo, el caso de Guido de Osnabrück, que escribió en 1084 o 1085 un tratado *De la controversia entre Hildebrando y el emperador Enrique* —se trata, por supuesto, de Enrique IV—: "El rey —dice— debe ser puesto aparte de la multitud de laicos; pues, ungido por el óleo consagrado, participa del ministerio sacerdotal".[7] Y un

teris imperandi potestate, sum perunctus'. Quem contra antistes veritatis zelo institiaeque fervore vehementer accensus, talibus breviter instruendum esse censuit: Alia, inquiens, est et longe a sacerdotali differens vestra haec quam asseritis unctio, quia per eam vos ad mortificandum, nos auctore Deo ad vivificandum ornati sumus; unde quantum vita morte praestantior, tantum nostra vestra unctione sine dubio est excellentior". Para los hechos, véase E. Steindorff, *Jahrb. des deutschen Reichs unter Heinrich III*, II, pp. 50-51.

[6] *Summa gloria*, c. 9: "Sed garruli fortasse tumido fastu contendunt regem non esse de numero laicorum, cum unctus sit oleo sacerdotum".

[7] *De controversia inter Hildebrandum et Heinricum imperatorem: Libelli de lite*, I, p. 467: "Unde dicunt nulli laico umquam aliquid de ecclesiasticis disponendi facultatem esse concessam, quamvis rex a numero laicorum merito in huiusmodi separetur, cum oleo consecrationis inunctus sacerdotalis ministerii particeps esse cognoscitur". Para otras citas de polemistas del mismo bando y para las refutaciones del partido contrario, véase Heinrich Böhmer, *Kirche*

poco más tarde, en Inglaterra, dice el Anónimo de York: "El rey, cristo del Señor, no puede ser llamado laico".[8]

A decir verdad, la mayoría de los polemistas a quienes debemos afirmaciones tan explícitas eran súbditos del Imperio. Las audacias del Anónimo de York no parecen haber sido repetidas en su país. Es que, como ya tuvimos ocasión de observarlo, los apologistas del poder temporal, al menos en esta época, se reclutaban casi todos en el bando imperial. En Francia y en Inglaterra, los reyes procuraron dominar a la Iglesia, tal como ocurrió en otras partes; y lo lograron bastante bien. Pero, hasta la crisis eclesiástica de los dos siglos finales de la Edad Media, se abstuvieron por regla general de fundar abiertamente sus pretensiones en el carácter casi sacerdotal de la realeza: prolongado silencio que nos recuerda el que mostraba la literatura referente al tacto de las escrófulas en la misma época. Sin embargo, no fue tan absoluto como para que no se filtrara de vez en cuando la idea dominante que inspiró tantos actos sin aparecer siempre a plena luz, o sin que fuera, verosímilmente, concebida de manera consciente por todos. En Francia, especialmente, fue el abate Suger, historiógrafo casi oficial, quien le hizo ceñir a Luis VI la "espada eclesiástica" el día de su coronación.[9] Y fue sobre todo, bajo Luis VII, cuando se emitió el famoso preámbulo del diploma de 1143, otorgado en favor de los obispos de París:

und Staat in England und der Normandie, p. 235; Kern, *Gottesgnadentum*, p. 86, n. 152. *Cf.* también el lenguaje que un cronista del partido pontificio atribuye a quienes rodeaban a Enrique V: "Quid referam, quosdam comites eius... eum regem pariter et summum, sacerdotem... praedicasse"; Laurentius, *Gesta episcop. Virdunensium; Monum. Germ., SS.*, XVIII, p. 502.

[8] *Monum. Germ., Libelli de lite*, III, p. 677: "Quare non est appellandus laicus, quia Christus Domini est..."

[9] *Vie de Louis le Gros*, c. XIV, ed. A. Molinier *(Collection de textes pour servir à l'étude... de l'hist.)*, p. 40: "abjectoque secularis militie gladio, ecclesiastico ad vindictam malefactorum accingens". *Cf.*, en el mismo orden de ideas, *ibid.*, XVIII, p. 62: "partem Dei, cujus ad vivificandum portat rex imaginem, vicarius ejus liberam restituat suppliciter implorant". No sé si se debe ver en el primer pasaje una alusión a la célebre alegoría de las dos espadas, extraída de Luc. XXII, 38, de la que partidarios del poder pontificio y defensores del poder temporal extrajeron por igual argumentos opuestos. En los mismos tiempos de Suger, Geoffroi de Vendôme, adelantándose a san Bernardo, hizo uso de ello. *Cf.* Paul Gennrich, *Die Staats-und Kirchenlehre Johanns von Salisbury*, Gotha, 1894, p. 154, n. 1, y E. Jordan, *Dante et St. Bernard; Bulletin du Comité catholique français pour le centenaire de la mort de Dante Alighieri*, 1922, pp. 277-278.

Sabemos que, conforme a las prescripciones del Antiguo Testamento, y en nuestros días a la ley de la Iglesia, sólo los reyes y los sacerdotes están consagrados por la unción de la santa crisma. Es conveniente que ellos, por ser los únicos entre todos que están unidos entre sí por la crisma sacrosanta, y colocados a la cabeza del pueblo de Dios, les procuren a sus súbditos tanto los bienes temporales como los espirituales, y se los proporcionen unos a otros.[10]

Declaración un poco menos chocante en su texto completo, que es el que acaba de darse, que cuando se suprimía la última parte de la frase, como lo hizo Luchaire;[11] pues de estas pocas palabras: "se los proporcionen unos a otros" parece surgir que el cuidado de los bie-

[10] A. Luchaire, *Études sur les actes de Louis VII*, en 4°, 1885, núm. 119 [agréguese a las ediciones mencionadas por A. Luchaire, la de R. de Lasteyrie, *Cartulaire de Paris (Hist. Générale de Paris)*, núm. 302, que es ahora la mejor]: "Scimus quod ex auctoritate Veteris Testamenti, etiam nostris temporibus, ex ecclesiastica institutione soli reges et sacerdotes sacri crismatis unctione consecrantur. Decet autem ut qui, soli pre ceteris omnibus sacrosancta crismatis linitione consociati, ad regendum Dei populum perficiuntur, sibi ipsis et subditis suis tam temporalia quam spiritualia subministrando provideant, et providendo invicem subministrent". Sería del caso preguntarse si no conviene traducir "sacerdotes" por "obispos", dado que la crisma —en el sentido estricto de la palabra— es un privilegio episcopal y no sacerdotal *(cf. infra*, p. 283). Pero en los textos de la época, *chrisma* tenía a veces el sentido de óleo santo. Es prudente conservar la traducción natural: curas, no olvidando que en el pensamiento de los clérigos de Luis VII eran más que nada los obispos quienes estaban considerados aliados naturales de los reyes; el propio diploma se había expedido en favor de un obispo. Se puede comparar el preámbulo de Luis VII con el que pocos años más tarde Otón de Freising escribió a propósito de la consagración de Federico Barbarroja; el mismo día que el emperador, en la misma iglesia y por los mismos obispos que él, fue consagrado el obispo electo de Münster: "ut revera summus rex et sacerdos presenti iocunditati hoc quasi prognostico interesse crederetur, qua in una aecclesia una dies duarum personarum, quae solae novi ac veteris instrumenti institutione sacramentaliter unguntur et christi Domini rite dicuntur, vidit unctionem" *(Gesta Friderici*, II, c. 3; *Scriptor. rer. germ. ad usum scholarum*, 3ª ed., p. 105). En fin, una idea análoga se expresaba en una fórmula litúrgica común a las consagraciones reales francesas y alemanas: "Accipe coronam regni, quae... episcoporum... manibus capiti tuo imponitur... et per hanc te participem ministerii nostri non ignores, ita ut, sicut nos in interioribus pastores rectoresque animarum intelligimur, tu quoque in exterioribus verus Dei cultor... semper appareas..." [Waitz, *Die Formeln der Deutschen Königs— und der Römischen Kaiserskrönung*, Gotinga, 1872, pp. 42, 74, 92; y con algunas variantes, Dewick, *The Coronation Book of Charles V of France (Henry Bradshaw Soc.*, XVI), en 4°, Londres, 1899, col. 36].

[11] *Histoire des institutions monarchiques*, 2ª ed., 1890, I, p. 42. En la misma obra, I, p. 41, Luchaire cita un diploma de Enrique I para la iglesia de París (F. Soehnée, *Catalogue des actes de Henri Ier.*, Biblioth. École Hautes Études, p. 161, núm. 29), donde se trataría del "ministe-

nes espirituales estaba reservado a los sacerdotes —que se los procurarían a los reyes— mientras que el cuidado de los bienes temporales quedaba a cargo de los príncipes laicos.

El principio de la separación de los dos poderes quedaba, pues, a salvo. Sin embargo, esta especie de equivalencia, y, si se quiere, esta alianza entre las dos unciones, real y sacerdotal, sigue pareciendo altamente significativa; tan significativa, en verdad, que casi no se puede encontrar nada de tono parecido en los documentos de esta época en Francia. Y ello porque este texto —aunque hasta ahora los historiadores no parecen haberlo advertido— se origina en una conjunción de circunstancias muy particulares. En 1143, una querella muy grave acababa de estallar entre Roma y la corte de Francia: el papa Inocencio II, a pesar del rey, se había permitido consagrar arzobispo de Bourges a Pedro de Châtre, elegido por los canónigos; y el reino había quedado confundido. Pero hay más. Conocemos el nombre del canciller que firmó el diploma y que asumió la responsabilidad del mismo: era aquel mismo Cadurc que fuera el competidor derrotado del candidato pontificio para la sede de Bourges.[12] Este sacerdote intrigante y audaz no tenía ninguna razón para velar por la curia; al contrario, tenía el mayor interés en poner muy en alto este privilegio de la unción, que al situar a los reyes casi en la misma categoría que los sacerdotes, parecía crearles un título de legitimidad para intervenir en las elecciones eclesiásticas. Los designios o los rencores de un ambicioso desplazado explican por qué esa vez el gobierno capeto haya salido de su reserva acostumbrada.

Pasemos a Inglaterra. No sé si las actas oficiales podrían suministrarle a algún erudito mejor informado que yo algo que pueda equipararse a la exposición de motivos que el mal humor de Cadurc le inspiró por casualidad a la cancillería de Luis VII. Lo indudable es que la corriente de ideas de donde se tomó el tema del preámbulo de 1143 era tan familiar a los ingleses como a sus vecinos. Aparece

rio divino" de la realeza; pero una vez hecha la comprobación, las palabras "divinum ministerium", en el preámbulo de este diploma, designan el divino ministerio de la generosidad (con respecto a las iglesias).

[12] Sobre estos hechos véase Luchaire en la *Histoire de France* de Lavisse, III, 1, p. 5, y Vacandard, *Saint Bernard*, en 12, s. f., II, p. 183.

atestiguada así en pleno siglo XIII por un teólogo ortodoxo que la combatió. En una carta al rey Enrique III, que ya cité, el obispo de Lincoln, Roberto Greathead, al exponerle a su señor la verdadera naturaleza de la unción real y colocándola más alto, creía necesario precisar que ella "no tiene en absoluto por efecto hacer superior, o ni siquiera igual, la dignidad del rey a la del sacerdote, ni le confiere a aquél la aptitud para ejercer ninguno de los oficios del sacerdocio".[13] Es de suponer que Roberto no se habría preocupado tanto por prevenir una confusión que consideraría tan escandalosa, si no fuera porque estaba muy difundida entre quienes rodeaban al soberano que él quería instruir. Pero, sin duda, tanto en Inglaterra como en Francia, tal posición seguía siendo más bien una tendencia de pensamiento que una tesis sostenida en forma expresa.

Incluso en tierra imperial, después que se extinguió la dinastía saliana, el carácter sacerdotal de los príncipes temporales dejó de ser afirmado por los partidarios del *regnum* con tanto énfasis como en el pasado. El concordato de Worms, que abolió la investidura por la cruz y el anillo, pero reservó al soberano una influencia muy grande en la elección de los prelados alemanes, le valió a los gregorianos satisfacciones sobre todo teóricas. De modo parecido, sus polémicas obtuvieron al menos el resultado de ponerle sordina a las declaraciones de principio de sus adversarios. Pero aquí y allá la vieja doctrina seguirá manifestándose.

Así, para justificar el juramento de fidelidad prestado por los obispos al emperador —juramento contrario a la regla que prohíbe a los clérigos quedar bajo dependencia de un laico—, se puede "responder que la costumbre autoriza cosas que no permiten los cánones, o bien decir que el emperador, consagrado por la unción sagrada, no es completamente un laico", según escribía hacia 1158 el ilustre canonista Rufino.[14] Pero este argumento escolástico, presen-

[13] *Epistolae*, ed. Luard *(Rolls Series)*, núm. CXXIV, p. 351; *cf.* Leopold G. Wickham Legg, *English Coronation Records*, p. 67: "Hec tamen unccionis prerogativa nullo modo regiam dignitatem prefert aut etiam equiparat sacerdotali aut potestatem tribuit alicuius sacerdotalis officii".

[14] *Summa Decretorum*, XXII, qu. 5, c. 22: "Si opponatur de iuramento fidelitatis, quod hodie episcopi faciunt imperatori, respondeatur non omnia, que consuetudo habet, canones permit-

tado de paso a consideración del lector y como perdido en medio de una vasta *Summa* jurídica, se halla muy alejado de las resonantes polémicas de los años precedentes.

Además, los publicistas a sueldo de los Hohenstaufen se aplicaron a explotar la idea del Imperio, más que a elaborar una doctrina de la realeza, que hubiera podido servir para fundar las pretensiones tanto de los "reyes de las provincias", como decía Barbarroja[15] —entendiendo por tales a los jefes de las naciones fuera de Alemania—, como las del heredero de los Césares. Habrá que esperar hasta el movimiento galicano para ver aparecer en un país diferente, como veremos enseguida, afirmaciones tan tajantes como las que habían prodigado quienes rodeaban a los emperadores Enrique IV y Enrique V.

Pero la historia de las ideas —o de los sentimientos— políticos no debe buscarse sólo en las obras de los teóricos. Algunas maneras de pensar o de sentir nos son reveladas por los hechos de la vida cotidiana más que por los libros. Así como durante largo tiempo la noción del poder taumatúrgico de los reyes, sin tener todavía derecho de ciudadanía en la literatura, inspiró los ritos de curación, de igual modo la concepción de la realeza sacerdotal, poco menos que ignorada por los escritores ingleses y franceses y abandonada por los imperiales, no dejó sin embargo de manifestarse con continuidad y nitidez en un gran número de prácticas, de modos de lenguaje, de características de las costumbres.

En primer término, en la consagración.

La unción era el acto real por excelencia; tan perfectamente vinculada en Francia al título del rey que jamás los grandes feudatarios, quienes a veces trataron de imitar los otros episodios de la consagración, se atrevieron a apropiarse de ella. Un duque de Normandía, un duque de Aquitania, podían perfectamente hacer que les entregaran, durante una ceremonia religiosa, la espada o el anillo, el gonfalón o

tere. Vel dicatur imperatorem non omnino laicum esse, quem per sacram unctionem constat consecratum esse"; ed. J. F., véase Schulte, Giessen, 1892, p. 360; ed. H. Singer, Paderborn, 1902, p. 403.

[15] Saxo Grammaticus, 1, XIV, ed. A. Holder, p. 539: "prouinciarum reges".

la corona ducal, en Ruán o Limoges, pero el empleo del óleo santo siempre les estuvo vedado.[16] Este rito prestigioso estaba protegido por una tradición demasiado antigua y respetable como para que incluso los propugnadores más ardientes de las ideas, que para simplificar hemos llamado gregorianas, pudieran pensar en abolirla.[17] Pero al menos trataron de impedir toda vinculación demasiado íntima entre la unción de los sacerdotes u obispos y la de los reyes. Y se aplicaron afanosamente a esta tarea teológica y litúrgica, aunque sólo obtuvieron un mediano éxito.

En toda la dogmática católica, la doctrina sacramentaria constituye una de sus partes más tardías: recién se estableció definitivamente bajo la influencia de la filosofía escolástica. Durante mucho tiempo se entendió por la palabra "sacramento", casi sin establecer

[16] Para los duques de Normandía, Benoit de Peterborough, *Gesta Henrici regis*, ed. Stubbs, *(Rolls Series)*, II, p. 73 (Ricardo Corazón de León tomó en el altar de Nuestra Señora de Ruán el 20 de julio de 1189, en presencia del arzobispo, de prelados y barones, "gladium ducatus Normanniae"); Mathieu Paris, *Chronica mejora*, ed. Luard, R. S., II, p. 454, e *Historia Anglorum*, ed. Madden, *R. S.*, II, p. 79 (Juan Sin Tierra, 25 de abril de 1199: espada y corona). Mucho más tarde, los testimonios relativos a la entronización de Carlos de Francia, hermano de Luis XI, en H. Stein, *Charles de France, frère de Louis XI*, 1921, p. 146 (anillos, espada, pendón); ritual conocido solamente por dos copias del siglo XVII, en los Arch. comunales de Ruán (*cf.* Chéruel, *Histoire de Rouen à l'époque communale*, II, 1844, p. 8, y R. Delachenal, *Histoire de Charles V*, I, p. 137, n. 1), publicada por Duchesne, *Historiae Normannorum Scriptores*, fol. 1619, p. 1050, y Martene, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, II, col. 853 (anillo y espada). Para los duques de Aquitania, poseemos un *ordo ad benedicendum*, que desgraciadamente está redactado a comienzos del siglo XIII por el *chantre* Elie de Limoges, y no podría considerársele un documento muy seguro en lo relativo a los antiguos usos. Las insignias son el anillo (llamado de Santa Valeria), la corona ("circulum aureum"), el pendón, la espada, las espuelas (*Histor. de France*, XII, p. 451). Véase también, aparte del reino de Francia propiamente dicho, para el Delfinado, R. Delachenal, *Histoire de Charles V*, I, p. 40. *El Pontifical* de Guillermo Durand (Bibl. Nat. ms. latín 733, fol. 57), que contiene una rúbrica: *De benedictione principis siue comitis palatini;* sólo se encuentra en ella una fórmula de bendición, tomada visiblemente del ritual de la coronación imperial (*ibid.*, fol. 50 v) y absolutamente trivial. Por supuesto, no aparece ninguna referencia a la unción.

[17] La unción era considerada por los reyes como una prerrogativa tan importante que las dinastías en las que ella no era tradicional trataron con frecuencia de adquirir tal privilegio. En el siglo XIII, cuando muy tarde, se aceptó la idea de que para ello hacía falta una autorización del papa. Los reyes de Navarra la obtuvieron en 1257, los reyes de Escocia en 1329, después de haberla solicitado por mucho tiempo. Así, el papado terminó por encontrar un elemento de influencia en el viejo rito monárquico, al menos en algunos países. En 1204, Inocencio III ungió personalmente a Pedro II de Aragón, que había ido a Roma a hacerse vasallo de la Santa Sede; y ésta fue la primera unción aragonesa. *Cf. infra*, p. 563, n. 1.

distinciones, todo acto que hiciera pasar a un hombre o a una cosa a la categoría de lo sagrado.[18] De ahí que resultara natural darle este nombre también a la unción real.

No vacilaron en llamarla así sabios doctores como Ives de Chartres; campeones de la reforma escolástica, como Pedro Damián; prelados que defendían con ardor las prerrogativas de los sacerdotes, como Tomás Becket.[19] De tal modo, se le designaba corrientemente con el mismo término que la ordenación del sacerdote. Después, en el transcurso del siglo XIII, la teoría de la Iglesia en esta materia adoptó una forma más rígida. Sólo se reconocieron siete sacramentos. La ordenación figuró entre ellos; pero la unción real fue excluida. Así se abría un verdadero abismo entre el acto que creaba a un sacerdote y el que creaba a un rey. El lenguaje corriente no abandonó por ello la antigua usanza. Roberto Grosseteste, filósofo y teólogo, que escribió entre 1235 y 1253,[20] así como la propia cancillería pontificia, en las bulas de 1257 y de 1260,[21] le siguieron siendo fieles. Pero más que nada, y como era natural, ese uso se conservó mucho más tarde todavía, en obras laicas escritas en lengua vulgar. "Señor", se lee en el romance de *Carlos el Calvo,* escrito en el siglo XIV:

> Seigneur pour ceste cause dont je vous voy parlant
> Fu adont acordé en France le vaillant

[18] En los términos de teología posescolástica, se confundían en ese entonces con el mismo nombre los sacramentos y los *sacramentalia.* A este respecto puede verse una exposición muy clara en G. L. Hahn, *Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient,* Breslau, 1864, especialmente p. 104.

[19] Ives de Chartres, ep. CXIV (*Histor. de France,* XV, p. 145); Pierre Damien, *Sermo,* LXIX; Migne, *P. L.,* t. 144, cols. 897 ss., y *Liber gratissimus,* c. X (*Monum. Germ., Libelli de lite,* I, p. 31); Thomas Becket, carta a Enrique II, *Materials for the History of Th. B. (Rolls Series),* V, núm. CLIV, p. 280. *Cf.* Pierre de Blois, textos citados *supra,* p. 110, n. 25, e *infra,* p. 279, n. 25; Hugue de Rouen, citado en Hahn, *loc. cit.,* p. 104; Otto de Freising, *Gesta Friderici,* II, c. III (*Scriptor. rer. Germ.,* 3ª ed., p. 104: "dum finito unctionis sacramento diadema sibi imponeretur"). Una buena exposición del tema en Kern, *Gottesgnadentum,* p. 78; *cf.* p. 87, n. 154.

[20] Texto citado *supra,* p. 275, n. 13: "unccionis sacramentum".

[21] Baronius-Raynaldus, ed. Theiner, XXII (1 257, núm. 57, y 1 260, núm. 18); *cf.* Potthast, *Regesta,* II, núms. 17 054 y 17 947. Pero en cuanto a la actitud de Juan XXII en 1318, véase *infra,* p. 326.

C'on ne tenroit a roy jamais homme vivant
S'en la cité de Rains n'avoit le sacrement.[22]

[Señor, por esta causa de la que os voy hablando
fue, pues, acordado en Francia la valerosa
que no se tendría jamás por rey a un hombre vivo
si en la ciudad de Reims no hubiese recibido el sacramento.]

No era ésta, por cierto, una simple disputa de palabras. Por imperfectamente definido que haya estado por mucho tiempo el término "sacramento", siempre llevó consigo la idea de una acción de orden sobrenatural: "signos visibles de cosas divinas", había dicho san Agustín.[23] Ningún escritor, por poca cultura teológica que tuviera, podía entenderlo en otro sentido. Aplicarlo a la unción real significaba de modo explícito que la consagración por el óleo santo operaba una transformación profunda en el ser espiritual de los reyes. Y en efecto, era esto lo que se creía corrientemente. Así, se lee en el Libro de los Reyes: Samuel, después de haber vertido sobre la cabeza de Saúl el frasco con aceite, le dijo: "Tú te cambiarás en otro hombre", *mutaberis in virum alienum*.[24] Y como la unción de Saúl fue la prefiguración de la unción de los reyes cristianos, ¿cómo no tomar de la Biblia esta expresión, para caracterizar con ella los efectos de la consagración? En el siglo XI, el sacerdote alemán Wipon la pone en boca del arzobispo de Maguncia cuando arenga al rey Conrado II el día de su coronación. Más tarde, Pedro de Blois se la recuerda al rey de Sicilia, y el papa Alejandro IV al rey de Bohemia.[25] Pero no hay duda de que no se le daba su sentido literal. Si nosotros queremos saber qué se entendía corrientemente por sacramento

[22] *Histoire littéraire*, XXVI, p. 122.

[23] *De catechizandis rudibus*, c. XXVI (Migne, *P. L.*, t. 40, col. 344): "signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari".

[24] I, *Reg.*, 10, 6.

[25] Wipo, *Gesta Chuonradi*, c. III, ed. H. Bresslau, *Scr. rer. Germ. in usum scholarum*, 3ª ed., p. 23; Pedro de Blois, ep. 10; Migne, *P. L.*, t. 207, col. 29; en los dos casos, la palabra bíblica sirve de tema a consejos o reproches. Alejandro IV, bula del 6 de octubre de 1260: Raynaldus-Baronius, ed. Theiner, XXII, 1260, núm. 18, Potthast, *Regesta*, n. 17947.

cuando se le usaba para calificar la unción real, basta con recurrir a Roberto Grosseteste. Según este prelado, muy ortodoxo y muy docto, el rey ungido "recibe el don septiforme del Espíritu Santo", recuerdo evidente de la teoría y del ritual del sacramento de la confirmación.[26]

En suma, mediante la unción-sacramento, los reyes parecían nacer a una vida mística nueva. Tal es la concepción profunda que una teología más estricta pretendió proscribir junto con una comparación puramente verbal con la ordenación del sacerdote, negándole al rito monárquico el título consagrado por un largo uso.

Sin embargo, la antigua idea sobrevivió. Ella debía adoptar una forma particularmente audaz entre quienes rodeaban al rey de Francia, Carlos V. Abramos ese *Tratado de la consagración*, escrito, como se sabe, para el propio príncipe, y casi bajo su inspiración, por el carmelita Juan Golein. En su texto el autor sigue paso a paso la ceremonia, indicando el sentido simbólico de cada episodio. Y así llegamos al momento en que el rey se quita las ropas que había llevado desde el comienzo y se viste con el traje propiamente real. He aquí el comentario "misterial" de este gesto bastante simple:

> Cuando el rey se despoja de sus ropas, esto significa que abandona su estado mundano para adoptar el de la religión real; y si lo asume con la devoción debida, queda tan limpio de sus pecados como el que se hace religioso. Tal lo que dice san Bernardo hacia el final del libro *De precepto et dispensacioner* [*Del precepto y la dispensa*]: que al entrar en estado religioso, los pecados nos son perdonados, como en el bautismo.[27]

Texto infinitamente sugestivo: al mismo tiempo, la dignidad real aparece comparada con una "religión", es decir, con el estado monástico, y a la consagración se le atribuyen los mismos poderes de rege-

[26] Texto citado *supra*, p. 275, n. 13 (ed. Luard, p. 350): "regalis inunccio signum est prerogative susceppcionis septiformis doni sacratissimi pneumatis".

[27] Véase *infra*, apéndice IV, p. 584. Juan Golein, en la frase siguiente, dándole a su pensamiento un giro moralizador, restringe un poco su alcance: la dignidad real debe disfrutar de los mismos privilegios que el estado de religioso, pues supone muchas más "ansiedades y penas".

neración que a la entrada en religión, es decir, que al bautismo. Merced a ese acto, el rey, si se encontraba en la disposición de espíritu adecuada, quedaba "limpio" de sus pecados. Cosa curiosa: esta teoría, cuya audacia es incontestable, ya había sido sostenida mucho antes que Juan Golein, pero fuera de Francia y en un escrito que el carmelita francés no podía conocer. En las proximidades del año 1200, un alto dignatario de la Iglesia oriental, Teodoro Balsamon, escribió un comentario sobre las decisiones de los principales concilios. A propósito del decimosegundo canon del Concilio de Anciria, relata cómo el patriarca Polieucto excomulgó en 969 al emperador Juan Tsimitzés, que llegó al trono merced a un asesinato, pero después cedió ostensiblemente en su severidad. ¿Por qué este cambio de actitud? He aquí la explicación que nos proporciona nuestro glosador:

> El patriarca, de acuerdo con el Santo Sínodo, según la decisión sinodal que fue promulgada entonces y cuyo texto se ha conservado en los archivos, declaró que, puesto que la unción del santo bautismo borra todos los pecados, por grandes y numerosos que sean, cometidos con anterioridad, de igual suerte la unción real, mediante una acción semejante, había borrado el asesinato del que era culpable Tsimitzés antes de recibirla.[28]

Yo no sé si Polieucto y el sínodo emitieron realmente esta opinión; pero con seguridad Balsamon la hacía suya. Así, en una y otra Iglesia, los sacerdotes leales se unían en el mismo sorprendente pensamiento, sin influencia recíproca. A comienzos del siglo XVII, el pasaje del autor griego llegó a manos de un doctor de la Sorbona, Juan Filesac, a quien se le debe un tratado —bastante confuso, dicho sea de paso— *Acerca de la idolatría política y el culto legítimo debido al príncipe*, que apareció en 1615. Filesac, nutrido de las lecciones de una teología más estricta —la establecida en el Concilio de Trento—, consideró escandalosa tal teoría. ¿Cómo puede ser —decía en sus-

[28] *Cf. infra*, apéndice III, p. 563.

tancia— que la unción real lave un pecado mortal, puesto que no es un sacramento?[29] Sin duda, se habría sorprendido mucho de haber sabido que, en la propia Francia, un religioso había defendido una idea parecida, escribiendo para uno de los más piadosos reyes de ese país.

Los príncipes temporales aspiraban a gobernar la Iglesia; por lo tanto, querían igualarse a sus jefes. En varios detalles del ceremonial de la consagración se afirma la voluntad de establecer una especie de paralelo entre el ritual monárquico y el que se observaba, no ya para la ordenación de simples sacerdotes, sino para la consagración de los obispos;[30] y esto fue así cada vez más nítidamente a medida que avanzaba la Edad Media. Este propósito más que ningún otro debía parecerles peligroso a los hombres que se habían constituido en celosos guardianes de la autonomía de lo espiritual; y ellos trataron de oponérsele con todo su poder.

Los reyes eran ungidos en diferentes partes de su cuerpo. Entre otras, según la costumbre antigua, atestiguada por los primeros rituales, en la cabeza. ¿Y no era precisamente en la cabeza de Saúl donde Samuel esparció el contenido del frasco del que nos habla la Biblia? La misma práctica se observaba en la consagración de los obispos; pero los sacerdotes sólo tenían derecho a la unción en sus manos durante la ceremonia de su ordenación. Los liturgistas advirtieron un día que estos usos establecían entre la realeza y el episcopado una paridad insoportable; y entonces decidieron que, desde ese momento, los reyes sólo serían ungidos en los brazos, o, en rigor, en el hombro o la mano.

Una célebre bula de Inocencio III, dirigida en 1204 al arzobispo búlgaro de Tirnovo y recogida luego en los *Decretales*, constituye el resumen más autorizado de la doctrina ortodoxa de la unción. Las modalidades de los dos ritos, el episcopal y el real, aparecen allí firmemente diferenciadas, y lo mismo se nota en el *Razonamiento de*

[29] *De idolatria politica et legitimo principis cultu commentarius*, p. 73. Acerca de esta obra, véase *infra*, p. 447, n. 124.

[30] *Cf.* J. Wickham Legg, *The Sacring of the English Kings; Archaeological Journal*, LI (1894), p. 33, y Woolley, *Coronation Rites*, p. 193.

los oficios, de Guillermo Durand, donde se encuentra condensada toda la ciencia litúrgica del siglo XIII.[31]

Pero estas preocupaciones resultaron inútiles. A pesar de la autoridad de papas y doctores, los reyes de Francia e Inglaterra siguieron recibiendo el óleo santo en sus cabezas, a la manera de los sucesores de los apóstoles.[32]

Los obispos, a diferencia de los curas, eran ungidos no con el óleo santo común, llamado de los catecúmenos, sino con un óleo especial, mezclado con bálsamo: el crisma. Y se quería obligar a los reyes a que usaran un óleo simple. A ello se aplicaron Inocencio III y la curia después de él; y tal fue la teoría de Guillermo Durand. Pero, a despecho de todo, los reyes de Francia e Inglaterra conservaron el privilegio del crisma.[33]

[31] *Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg, II, cols. 132-133 *(Decretal I*, tít. XV): "Refert autem inter pontificis et principis unctionem, quia caput pontificis chrismate consecratur, brachium vero principis oleo delinitur, ut ostendatur, quanta sit differentia inter auctoritatem pontificis et principis potestatem"; *cf.* Kern, *Gottesgnadentum*, p. 115. La misma teoría reproducida en la bula de Alejandro IV para la consagración de los reyes de Bohemia, en 1260 (Baronius-Raynaldus, ed. Theiner, XXII, 1260, núm. 18; Potthast, núm. 17 947), Guillermo Durand, *Rationale*, I, c. VIII, ed. de Lyon, 1584, p. 40: desde el advenimiento de la Nueva Ley, la unción real "a capite ad brachium est translata, ut princeps a tempore Christi non ungatur in capite sed in brachio siue in humero vel in armo". Para la unción del obispo en la cabeza, *cf.* 40 v. En el *ordo* para la coronación de los reyes, conforme a las prescripciones canónigas, que da Durand en su *Pontifical* (Bibl. Nat. ms. latín 733), se lee en el fol. 54 v: "Post hec metropolitanus inungit in modum crucis cum oleo exorcisato de[x]trum illius brachium et inter scapulas".

[32] Woolley, *Coronation Rites*, pp. 68, 71, 104; H. Schreuer, *Ueber altfranzösische Krönungsordnungen*, pp. 39, 48; Legg, *Coronation Records*, p. XXXV. La unción en la cabeza desapareció del ritual de la consagración imperial (Kern, p. 115, n. 207) pero se mantuvo en el ceremonial de la consagración del rey de los romanos como soberano alemán (Schreuer, *Die rechtlichen Grundgedanken*, p. 82, n. 3, y Woolley, p. 122). El cardenal Henri de Suse, conocido en la literatura canónica por su título cardenalicio de *Hostiensis*, en su *Summa aurea*, escrita entre 1250 y 1261, lib. I, c. XV (ed. de Lyon, fol., 1588, fol. 41 v), observa que a pesar de las prescripciones de Inocencio III y de los textos oficiales del pontifical romano, "sed et consuetudo antiqua circa hoc obseruatur, nam supradictorum Regum Franciae et Angliae capita inunguntur".

[33] Bulas de Inocencio III y de Alejandro IV, y texto de Guillermo Durand, citados en la n. 31, *cf.* J. Fluck, *Katholische Liturgie*, I, Giessen, 1853, pp. 311, 322; Vacant y Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, en la palabra *Chrême*. Ya en el siglo XII, el pequeño poema conocido con el nombre de *De anulo et baculo versus (Mon. Germ hist., Libelli de lite*, III, p. 726, v. 9) decía: "Presulis est autem sacra *crismatis* unctio..." Para el uso francés testimoniado por numerosos textos, véase por ejemplo Dewick, *The Coronation Book of Charles V of France (H. Bradshaw Soc.*, XVI), cols. 8 y 25 ss. (en el crisma se mezclaba una gota del óleo de la Santa Redoma). Para el uso inglés, Legg, *Coronation Records*, p. XXXV.

En rigor, era tan evidente el carácter casi sacerdotal que imprimía a los reyes la ceremonia de la consagración, que la doctrina litúrgica debió resignarse a tratar de atenuarla y hacerla inofensiva, más que a negarla en términos absolutos. Nada es más característico a este respecto que la historia de la coronación imperial.

En los buenos tiempos de la dinastía sajona y todavía bajo los salios, los textos oficiales que reglamentaban esta ceremonia ponían claramente en evidencia el cambio de estado que se producía en el príncipe. Cuando describen que el papa enviaba al futuro emperador la túnica, la dalmática, el pluvial, la mitra, las calzas y las sandalias —vestimentas casi sacerdotales—, comentan este acto con palabras muy simples: "Aquí el papa lo hace clérigo", *Ibique facit eum clericum.* Pero esta mención desaparece en el siglo XII. La ceremonia del envío de las vestimentas subsiste, y subsistirá mientras haya emperadores coronados por papas. Pero la interpretación que se brinda de ella es diferente: se considera que el rey de los romanos es recibido como uno de los canónigos de san Pedro. Ya no hay más entrada en las órdenes, en el sentido general de esta expresión; y en su lugar existe la simple colación de una dignidad particular que, aunque de naturaleza eclesiástica, está visiblemente conferida a simple título honorífico, y por lo demás, según la práctica canónica de la época, de tal manera que pueda acordársela a personajes que hayan llegado apenas a los grados inferiores de la clerecía: pues no todos los canónigos, en los diferentes capítulos de catedrales de la catolicidad, eran sacerdotes o ni siquiera ordenados. Así, el acto cumplido antes de la consagración propiamente dicha, en la pequeña iglesia de *Sancta Maria in Turri,* sin perder por completo su sentido original, se despojaba de toda significación que resultara amenazadora para el partido pontificio.[34]

[34] Sobre estos hechos, bastará con remitir a A. Diemand, *Das Ceremoniell der Kaiserkrönungen; Histor. Abh. hgg.* von Th. Heigel y H. Grauert, 4, Munich, 1894, p. 65, notas 3 y 74; y sobre todo a E. Eichmann, *Die Ordines der Kaiserkrönung; Zeitschr. der Sav. Stiftung für Rechtsgesch., Kan. Abt.*, 1912, *passim.* A pesar de lo que dice Diemand, no hay pruebas de que el uso de recibir al emperador en el capítulo de San Pedro de Roma sea una imitación del otro que quería que fuese miembro del capítulo de Aquisgrán. El canonicato de Aquisgrán parecería más bien una imitación del romano; *cf.* Beissel, *Der Aachener Königsstuhl; Zeitschr. des*

Pero hay más. Como no se podía cuestionar que el emperador era algo más que un laico, y como, por otra parte, al no ser apto para cumplir el sacrificio de la misa, no se hallaba investido del sacerdocio, se pensó en determinar su situación dentro de la jerarquía. Las *ordines* de la coronación, a partir del siglo XIII, ponen en evidencia un esfuerzo muy claro por asimilar la situación eclesiástica del jefe temporal de la cristiandad a la de un diácono, o más frecuentemente a la de un subdiácono: el prior de los cardenales diáconos leía sobre él la letanía acostumbrada en la ordenación de los subdiáconos; el papa le daba el beso de paz "como a uno de los cardenales diáconos"; y al término de la ceremonia, el nuevo César ayudaba a la misa del soberano pontífice, presentándole "el cáliz y el agua, a la manera de los subdiáconos".[35]

Algunos sabios extrajeron de todas estas prácticas una doctrina: según ellos, el emperador estaba investido verdaderamente de "la orden del subdiaconato"; y como en esa época cualquier opinión requería el apoyo de un texto, aunque resultara más o menos forzado, concibieron la idea de invocar en apoyo de sus conclusiones un canon del *Decreto de Graciano,* donde se oye a Valentiniano decirle a san Ambrosio: "Yo seré siempre, tal como conviene a mi orden, tu ayuda y tu defensor". Y el subdiácono, ¿no era acaso, en lo fundamental, el "ayuda" de sacerdotes y obispos? Guillermo Durand, que nos transmite esta teoría, no se afilia a ella; pero no tiene dificultad en reconocer que el emperador, en su consagración, ejercía muy verdaderamente las funciones de esta "orden".[36] De ese modo ya no se

Aachener Geschichtsvereins, IX (1887), p. 23 (útil por los hechos citados, más que por su interpretación). Éste es el lugar de señalar que yo no pude ver el reciente trabajo de Eva Sperling, *Studien zur Geschichte der Kaiserkrönung und Weihe,* Stuttgart, 1918.

[35] Eichmann, *loc. cit.*, pp. 39, 42 (*ordo* de la coronación imperial, "3er. periodo"). En su memoria, Eichmann, que ha puesto en claro la significación del canonicato atribuido al emperador, no me parece que le haya acordado importancia suficiente al diaconato imperial.

[36] *Rationale,* II, 8, ed. de 1584, p. 56 v: "Canon † Adriani Papae lxiij distinc. Valentinianus in fine videtur innuere, quod Imperator debet ordinem subdiaconatus habere, ubi dicitur. Adiutor et defensor tuus, ut meum ordinem decet, semper existam, sed non est ita. gerit tamen illud officium, quoniam in die ordinationis sue, receptus est primum in canonicum a canonicis sancti Petri, ministrat domino papae in missa in officio subdiaconatus, parando calicem et huiusmodi faciendo". La cita se refiere al *Decret. Grat.*, Dist. LXIII, c. III; pero es erróneo que el

podía decir, como en tiempos de Gregorio VII, que todo príncipe de este mundo, por grande que fuera, se hallaba por debajo del simple exorcista; empero, cuando menos el emperador, superior a los clérigos pertenecientes a las órdenes menores, se encontraba situado expresamente por debajo de los curas, y ni qué hablar de los obispos. Esto era lo fundamental.

Cosa curiosa, en Bizancio, el historiador encuentra un rasgo semejante. Allá, el *basileus* era el heredero directo de la vieja monarquía sagrada del Bajo Imperio Romano, muy penetrada de tradiciones paganas aún después de Constantino. En el siglo v se le llamaba todavía ἱερεύς, es decir, cura, o ἀρχιερεύς, es decir, obispo. Y en los siglos xiv y xv, los escritores oficiales, preocupados por explicar algunos privilegios que les eran reconocidos en el culto, especialmente su derecho a comulgar, el día de la consagración, de la misma manera que los curas, no le asignaban más que la categoría de diácono o incluso de ςεποτάτος oficial eclesiástico con un grado todavía inferior.[37] Así, en las dos mitades del mundo europeo, parecidas circunstancias llevaron a los doctores a inventar una ficción semejante, según toda probabilidad sin influencia recíproca.

Por otra parte, los emperadores occidentales parecieron tomarse muy en serio esta singular concepción a partir del siglo xiv. Ya que se hacía de ellos diáconos o subdiáconos, quisieron ejercer las funciones diaconales al menos en una de las principales fiestas del año. Carlos IV, con su corona en la cabeza y la espada en su mano, leía en la iglesia, el día de Navidad, la séptima lección de maitines, particularmente apropiada en boca imperial porque comienza con estas palabras, tomadas del Evangelio de la misa de medianoche (Lucas, ii, 1): "En estos tiempos se publicó un edicto de César Augusto..." El 25 de diciembre de 1414, Segismundo, hijo de Carlos IV, desempeñó el

canon en cuestión sea en rigor un extracto de la *Historia tripartita;* es en el c. ii donde se hace mención al papa Adriano II.

[37] Jean Cantacuzène, *Histor.*, lib. i, cap. xli (Migne, *P. G.*, t. 153, col. 281; *cf.* para la comunión 288), y Codinus, *De officiis Constantinopolitanis*, c. xvii (*P. G.*, t. 157, col. 109; *cf.* para la comunión col. 111) hacen del emperador un δεποτάτοω (*cf.* Brightman, *Journal of Theological Studies*, ii, 1901, p. 390, n. 1); Simón de Tesalónica, *De sacro templo*, c. cxliii (*P. G.*, t. 155, col. 352) hace de él un diácono, a propósito de la comunión.

mismo papel ante los Padres del Concilio de Constanza. Es así como estos soberanos transformaron ingeniosamente, en beneficio de su gloria, la teoría elaborada en otro tiempo con un propósito muy diferente; pues la imponente aparición que hacían al atril, adornados con los ornamentos imperiales y en medio de la pompa de las grandes liturgias, subrayaba a los ojos de las multitudes, mejor que cualquier otro gesto, su participación en el carácter eclesiástico.

El prestigio que ellos obtenían de este privilegio parecía tan deslumbrador, que era frecuente que los monarcas extranjeros se sintieran celosos. Cuando, en 1378, Carlos IV fue a Francia a visitar a su sobrino Carlos V, debió retrasar ligeramente su viaje a fin de celebrar Navidad en territorio del Imperio, pues el gobierno francés le hizo saber que en el reino no estaría autorizado a decir maitines, ya que no se habría tolerado que el emperador cumpliese públicamente, en los estados del monarca francés, un oficio religioso para el cual el rey de Francia se hallaba incapacitado.[38]

En efecto, los reyes de Francia jamás fueron diáconos o subdiáconos. Es cierto que en las *ordines* de la consagración de Reims, a partir del siglo XIII, se encuentran estas palabras a propósito de la cota con que los reyes se cubrían después de la unción: ella debía "estar hecha a manera de túnica semejante a la que los subdiáconos llevan en la misa". Pero el paralelismo no terminó ahí. En otra parte de los mismos documentos, la sobrecota real aparece comparada con la casulla del sacerdote.[39] Y el ceremonial de Carlos V introdujo

[38] Para Carlos IV, R. Delachenal, *Histoire de Charles V*, I, 1909, p. 278, n. 1 (la miniatura citada se halla reproducida en el tomo IV de la *Chronique de Jean II et Charles V*, ed. Delachenal, *Soc. de l'Hist. de France*, lám. XXXII). Para Segismundo, *Chronique du Religieux de Saint-Denys*, ed. L. Bellaguet *(Doc. inéd.)*, V, p. 470. En el ceremonial pontificio de Pedro Amelii (1370-1375) se lee a propósito de la misa papal de Navidad: "Si imperator vel rex sit in curia hac nocte, sacrista et clerici praesentant sibi librum legendarum, in quo debet legere quintam lectionem, et eum honeste instruunt de ceremoniis observandis in petendo benedictionem, in levando ensem cum vagina, et extrahendo, ipsum vibrando..." (Mabillon, *Museum italicum*, II, en 4°, 1689, p. 325). En cambio, hay que ver sólo una pura fantasía en la afirmación siguiente, reproducida por Martene, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, I, II, c. IX, ed. de Bassano, fol., 1788, II, p. 213, "ex codice Bigotiano", sin otra indicación de fecha o de origen; en la misa que se celebraba al entrar el emperador en Roma después de su elección "el emperador debe decir el evangelio, y el rey de Cecile la epístola. Pero si el rey de Francia se encuentra allí, la debe decir delante de él".

[39] H. Schreuer, *Ueber altfranzösische Krönungsordnungen*, Weimar, 1909 (separata de la

en la vestimenta un elemento nuevo, que sugiere otras analogías: el rey puede —dice—, si así lo quiere, ponerse después de la unción unos guantes livianos, como acostumbran hacerlo los obispos después de su consagración. Aunque sin una asimilación precisa, todo contribuía, pues, y cada vez más, a evocar la idea de los ornamentos sacerdotales o pontificales en las vestimentas llevadas por el soberano el día en que recibía la unción y la corona. Y por ello terminaría siendo natural que ese día dijese también las antiguas oraciones que traducían en cada línea el deseo de establecer una especie de equivalencia entre las dos unciones, la real y la sacerdotal.[40]

En Inglaterra, el ritual no despertó tan claramente como en Francia el recuerdo de las diversas ordenaciones eclesiásticas, tanto en la designación oficial de las vestimentas como en los textos litúrgicos. Pero es de imaginar la impresión que produciría en el público el esplendor de las pompas monárquicas; y no tenemos más que leer, para comprobarlo, el relato de la consagración de Enrique VI, donde el autor —un contemporáneo— habla sin pestañear del "hábito episcopal" que el rey llevaba.[41]

La consagración no era el único acto que ponía en evidencia el carácter casi sacerdotal de los reyes. Cuando hacia fines del siglo XIII ya se había hecho costumbre reservar rigurosamente a los curas la comunión bajo las dos especies, acentuando así, con trazo vigoroso, la diferenciación entre el clero y los laicos, la nueva regla no se les

revista de la *Zeitschrift der Savigny-Stiftung*, G. A., 1909), pp. 38, 46; E. S. Dewick, *The Coronation Book of Charles V of France*, col. 8; Juan Golein, *infra*, apéndice IV, p. 584. Creo tener que recordar una vez más que, a falta de toda clasificación verdaderamente crítica de las *ordines* de la consagración francesa (los trabajos de H. Schreuer apenas han estudiado las fuentes impresas), sólo es posible decir cosas vagas e inseguras sobre el ritual de esta ceremonia.

[40] Para los guantes, Dewick, *loc. cit.*, col. 32: "Postea si uoluerit rex cirotecas subtiles induere sicut faciunt episcopi dum consecratur"; *cf.* la nota, col. 82. Oraciones: "Christe perunge hunc regem in regimen unde unxisti sacerdotes..."; "Deus electorum... Iterumque sacerdotem aaron"; "Accipe coronam..." (con la fórmula "per hanc te participem ministerii nostri non ignores..."), *ibid.*, cols. 29 y 36. Los guantes parecen haber sido introducidos primitivamente en el ceremonial para responder a una necesidad de orden propiamente ritual: servían para proteger a la crisma de toda profanación después de la unción de las manos; *cf.* Dewick, *loc. cit.*, y sobre todo Juan Golein, *infra*, p. 590. Pero su empleo sugirió pronto la relación con el traje episcopal. Obsérvese que Juan Golein, quien por regla general evita insistir en demasía en el carácter sacerdotal de la realeza, ignora esta relación o la pasa por alto.

[41] Brit. Mus. Cotton Nero, C. IX, fol. 173, citado por Legg, *Coronation Records*, p. XI, n. 4.

aplicó a todos los soberanos. El emperador, en su consagración, seguía comulgando tanto con el vino como con el pan. En Francia, Felipe de Valois se hizo reconocer en 1344 una prerrogativa semejante por el papa Clemente VI, no ya limitada, como en el caso del emperador, a una circunstancia particular, sino sin restricciones de ninguna clase; y ese privilegio les fue acordado al mismo tiempo y en las mismas condiciones a la reina, al duque de Normandía, presunto heredero del reino —el futuro Juan II—, y a la duquesa, su mujer. Las autorizaciones se otorgaban en forma personal. Sin embargo, ya sea que el privilegio se renovara expresamente o que la costumbre tomara poco a poco fuerza de ley por una especie de tolerancia tácita, los reyes de Francia, ya desde entonces, y por varios siglos, no dejaron de usar este glorioso privilegio.

Fue preciso que mediaran las perturbaciones religiosas que agitaron a la cristiandad a partir del siglo XV y las discusiones de que fue objeto por entonces la disciplina eucarística, para obligar a los príncipes a renunciar a la doble comunión, al menos en forma parcial o temporánea. Federico III, consagrado emperador el 19 de marzo de 1452, sólo comulgó ese día con la hostia. Si hubiera observado la antigua usanza, habría corrido el riesgo de parecer que aceptaba las doctrinas husitas. Pero la tradición sólo sufrió una interrupción y se la renovó más tarde, en el siglo XVII a más tardar. Y entonces se la extendió a otras solemnidades, aparte de la consagración. Todavía en nuestros días, el emperador de Austria, último heredero de las monarquías consagradas de antaño, comulgaba bajo las dos especies cada Jueves Santo.

En Francia, desde Enrique IV, los reyes sólo tuvieron acceso al cáliz el día de su consagración. No convenía que el Navarro, convertido al catolicismo, siguiera observando el mismo rito de comunión que en tiempos de su herejía. Sus súbditos mal informados habrían podido encontrar en ello alguna razón para poner en duda su conversión. Al menos hasta el final del Antiguo Régimen el ceremonial de la consagración permaneció incambiado en este punto.[42]

[42] Indicaciones generales sobre la historia y la doctrina de la comunión en Vacant y Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, artículo *communion*. Sobre la comunión bajo

No debe olvidarse que el uso de las dos especies sólo les fue reservado a los sacerdotes por una regla disciplinaria, que podía hacerse más flexible y que en efecto algunas veces se flexibilizó. Se dice que los papas se lo acordaron en ocasiones, incluso en nuestros días, a ciertos laicos eminentes, a los que por cierto no pretendían reconocerles ningún carácter sacerdotal. De acuerdo. Pero cuando se trata del privilegio eucarístico de los reyes, ¿cómo dudar de que tuvo sus orígenes en esta concepción de la monarquía sagrada y supralaica, si así puede

las dos especies por los emperadores, A. Diemand, *Das Ceremoniell der Kaiserkrönungen*, p. 93, n. 2. Pío IV, por una especie de condescendencia hacia las simpatías luteranas de Maximiliano II, debió otorgarle el derecho a usar el cáliz [*cf.* J. Schlecht, *Histor. Jahrbuch*, XIV (1893), p. 11; pero no se sabe si es de aquí de donde nació definitivamente el retorno al antiguo uso, que pudo verse bajo el reinado de Leopoldo II. Para Francia, bulas de Clemente VI, de 1344, en favor de Felipe VI, la reina su mujer, el duque de Normandía y la duquesa, en Baronius-Raynaldus, *Annales*, ed. Theiner, XXV, analizadas, salvo la relativa al duque publicada en su totalidad; pero debe pensarse que todas tenían contenido semejante. Sin duda como consecuencia de un *lapsus*, Mabillon, *Museum Italicum*, II, en 4°, 1689, p. Ixij, afirma que el mismo privilegio le fue acordado al mismo tiempo al duque de Borgoña. La bula en favor del duque de Normandía —y según todas las apariencias, también las demás— incluye la autorización: "ut quae sacra sunt, praeterquam corpus Dominicum, quod per alios quam per sacerdotes tractari non convenit, tangere quoties opportunum fuerit... valeas". Comunión bajo las dos especies en la consagración de Carlos V; Dewick, *The Coronation Book of Charles V of France*, cols. 43 y (para la reina) 49; *cf.* col. 87. Sobre el cambio que se produjo en el reinado de Enrique IV, Du Peyrat, *Histoire ecclesiastique de la Cour*, pp. 727-729. Du Peyrat sólo lo atribuye a "la inadvertencia de quienes, una vez que se convirtió, comenzaron primeramente a gobernar su capilla"; yo prefiero suponer el motivo indicado anteriormente; *cf.*, para el uso en el siglo siguiente, Oroux, *Histoire ecclesiastique de la Cour*, I, p. 253, n. (1). Según un teólogo católico de la segunda mitad del siglo XVI, Gasparus Cassalius, *De caena et calice Domini*, Venecia, 1563, c. II, citado por Henriquez, *Summa Theologiae Moralis*, gr. en 8°, Maguncia, 1613, lib. VIII, c. XLIV, § 7, n.n.o.; el rey de Francia no habría hecho uso de este privilegio más que en su consagración y en *articulo mortis*. Si la información es exacta, prueba sin duda que desde antes de Enrique IV el miedo a parecer que se cedía ante el protestantismo llevó a reducir el ejercicio de esta prerrogativa del culto. Es curioso que el ceremonial de la comunión real, contenido en el manuscrito 2734, de la Bibl. Mazarine, que data del siglo XVII y presumiblemente del reinado de Luis XIII, prescribe la comunión bajo las dos especies; probablemente se limita a reproducir un ceremonial más antiguo. Este texto fue publicado por Franklin, *La vie privée, Les médecins*, p. 300. Falta en el manuscrito análogo, conservado en la Bibl. Nat. bajo el rubro francés 4321; *cf. infra*, p. 453, n. 145. La disertación de Gabriel Kehler, *Christianissimi regis Galliae communionem sub utraque*..., en 4°, Wittenberg [1686], es un libelo protestante carente de interés. Yo no pude ver la obra de J. F. Mayer, *Christianissimi regis Galliae communio sub utraque*, Wittenberg, de la misma fecha. En Inglaterra no hay rastros de que los reyes hubieran comulgado bajo las dos especies antes de la Reforma: Legg, *Coronation Records*, p. Ixi. Hay documentos ilustrados que muestran la comunión del rey de Francia bajo las dos especies; véase *infra*, apéndice II, núms. 2 y 3, y Dewick, *The Coronation Book*, lám. 28.

decirse, cuyo vigor está atestiguado por otros tantos hechos? Apareció en el momento preciso en que el común de los fieles se vio apartado del cáliz para siempre; como si los soberanos temporales, o al menos algunos de ellos —pues jamás los reyes de Inglaterra obtuvieron, y quizás no buscaron, el mismo favor que sus vecinos de Francia—, se hubieran rehusado a dejarse confundir con esta multitud trivial.

En las bulas de Clemente VI se incluye la autorización, por cierto muy significativa, a tocar los objetos sagrados, con excepción del Cuerpo del Señor, cuyo manejo seguía estando reservado únicamente a los sacerdotes; esta reserva no tiene nada de sorprendente, porque es sabido que la asimilación de la realeza con el sacerdocio jamás fue perfecta, porque no podía serlo. Pero ello no impide que, de todas maneras, haya habido una aproximación.

Lo mismo ocurrió en Bizancio, donde el rito de la comunión, aunque muy diferente de las costumbres latinas, establecía también una distinción entre laicos y clérigos, y estos últimos eran los únicos a quienes se les permitía consumir separadamente el pan y el vino: el *basileus*, el día de la consagración, comulgaba con los sacerdotes, "ὥσπερ χαί δι ἵερεῖς";[43] y él tampoco era considerado "laico puro".

Por otra parte, aun cuando la razón fundamental del singular honor concedido a los reyes de Occidente no hubiese sido la que acabo de exponer, el sentimiento público habría llegado muy pronto a asignarle otra interpretación. Juan Golein, en su tratado de la consagración, después de señalar que el rey y la reina reciben del arzobispo el vino con la hostia, subraya que ese rito sólo puede ser la señal de una u otra de las dos "dignidades": la "real" y la "sacerdotal". La fórmula era prudente, ¿pero se puede creer que el vulgo se abstuviese de pensar que la primera de las dos dignidades participaba en la segunda? Más adelante encontraremos enunciada expresamente esta conclusión, en el siglo XVII, por graves autores; y no cabe duda de que ya desde mucho antes circulaba en la opinión común.[44]

[43] Ferdinando Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, I, 1892, pp. 388, 498, y *supra*, p. 286, n. 37.

[44] Texto de Juan Golein, *infra*, apéndice IV, p. 591; para la interpretación de la comunión bajo las dos especies tal como se la daban en el siglo XVII, véase *infra*, p. 441.

Un gran poeta, el autor de la *Canción de Rolando*, reconstruyó en sus versos, con el nombre prestigioso de Carlomagno, la imagen ideal del soberano cristiano tal como se la concebía en su tiempo. Si reparamos en cuáles eran las actitudes que atribuía al gran emperador, comprobaremos que son las de un rey-sacerdote. Cuando Ganelon parte para la peligrosa embajada adonde lo lleva el odio de Rolando, Carlos, haciendo la señal de la cruz sobre él, le da la absolución. Más tarde, cuando los francos se aprestaban a combatir al emir Baligant, el sexto cuerpo de batalla, el de los poitevinos y de los barones de Auvernia, apareció delante del jefe supremo del ejército; y éste levantó su diestra y bendijo a las tropas: "*Sis beneist Carles de sa main destre*".[45]

Es cierto que el viejo poema, a veces demasiado rejuvenecido como reacción contra teorías hoy definitivamente condenadas, lleva la marca de un estado de espíritu bastante arcaico en las concepciones eclesiásticas de su autor. Más de un sacerdote, conquistado por las doctrinas más estrictas sobre la distinción entre lo profano y lo sagrado, debió encontrar en ello, en otro tiempo, motivo de escándalo. El arzobispo Turpin quien, no conforme con batirse con tanto ardor como un laico, erige su conducta en teoria y opone tan gallardamente su estima por los guerreros a su desprecio por los monjes, había sido propiamente descalificado, al igual que su sucesor Manassé de Reims, por las disposiciones de los grandes papas reformadores.[46]

[45] V. 340 y v. 3066. Cito según la edición de J. Bédier.

[46] Sobre Turpin, véanse especialmente vv. 1876 ss. Este pasaje ya estaba escrito cuando tomé conocimiento del libro de M. P. Boissonnade, *Du nouveau sur la Chanson de Roland*, 1923. La comparación con Manassé de Reims también acudió a la mente de Boissonnade (p. 327). Pero debo agregar que yo sólo me refiero a una simple comparación y que de ningún modo pretendo mostrar en Turpin una especie de seudónimo poético de Manassé. ¡El *Roland* no tiene nada de novela en clave! Pero, ¿cómo puede escribir Boissonnade que el autor de la *Chanson* "profesa las ideas de un adicto a la reforma gregoriana o teocrática"? (p. 444; *cf.* sobre el personaje de Carlomagno interpretado como el "soberano ideal de la gran teocracia soñado por Gregorio VII", p. 312). Los vv. 3094 y 373, citados en apoyo de esta tesis, prueban simplemente que "Turold" sabía que Carlomagno había estado en buenas relaciones con los papas; y el v. 2998, también invocado, muestra que nuestro poeta consideraba a san Pedro un gran santo, pero, ¿quién dudó de ello jamás? Si se quiere seguir la idea del rey-sacerdote en la literatura —lo que escapa a nuestros propósitos—, conviene recurrir al ciclo del Graal, tan cargado de elementos arcaicos y precristianos.

Es palpable que el movimiento gregoriano todavía no había pasado seriamente por allí. En cambio, su acción se hizo sentir más tarde en uno de los escritores que retocaron la *Canción*. Cuando a fines del siglo XIII un versificador retomó la antigua versión en versos asonantes para dotarla de rimas, creyó además que debía adaptarla al gusto del día en su contenido religioso: suprimió la absolución dada a Ganelon y sólo dejó en pie la bendición a las tropas.[47] Pero ello no concordaba para nada con las costumbres contemporáneas. Alrededor de la misma época, un príncipe de carne y hueso pudo ver a sus soldados antes de la pelea, inclinándose bajo su mano protectora como el emperador de la leyenda: en Bouvines, cuando iba a iniciarse el combate, Felipe Augusto bendijo a sus caballeros, según el testimonio de Guillermo el Bretón, su capellán, que ese día se encontraba cerca de él.[48] Sin duda que Felipe había oído recitar el *Rolando;* por lo demás, a su alrededor las tradiciones carolingias estaban en pleno auge: sus sacerdotes lo igualaban a Carlomagno e incluso pretendían que descendía de él, no se sabe bien por qué forzado giro genealógico.[49]

[47] Versión rimada de los manuscritos de Châteauroux y de Venecia VII, W. Foerster, *Altfranzösische Bibliothek*, VI, estr. XXXI (v. 340). Para el v. 3066 estr. CCLXXXVIII. Podría pensarse que esta absolución dada por un emperador sólo debió sorprender muy relativamente a los espíritus más ortodoxos de la época, pues hasta la Contrarreforma, un uso muy extendido, que los teólogos combatieron tardíamente y con muchas vacilaciones, permitía a los laicos administrar la confesión en casos de urgencia. Joinville nos ha relatado cómo, en una hora de peligro, el señor Guido d'Ibelin se confesó con él: "et je li dis: 'Je vous asol de tel pooir que Dieu m'a donneim'" (c. LXX; ed. de la *Soc. de l'Hist. de France*, pp. 125-126). *Cf.* Georg Gromer, *Die Laienbeicht im Mittelalter (Veröffentlich. aus dem Kirchenhistor. Seminar München*, III, 7), Munich, 1909, y C. J. Merk, *Anschauungen über die Lehre... der Kirche im altfranzösischen Heldenepos (Zeitschr. für Romanische Philologie*, Beiheft, XLI), p. 120. Pero estas confesiones recibidas y estas absoluciones dadas (con reservas: "en virtud del poder que Dios me ha dado", y sólo en un momento de necesidad apremiante, siempre que no pudiera encontrarse a ningún sacerdote) no podían compararse con el gesto de Carlomagno, que fue realizado para un ejército al que la tradición representaba provisto de abundante clero.

[48] *Chronique*, § 184, ed. Delaborde *(Soc. de l'Hist. de France)*, I, p. 273: "His dictis, petierunt milites a rege benedictionem, qui, manu elevata, oravit eis a Domino benedictionem..."

[49] *Cf.* H. François-Delaborde, *Recueil des actes de Philippe-Auguste*, I, pp. XXX-XXXI. Por supuesto que en un estudio de conjunto sobre la realeza francesa sería indispensable insistir en la influencia, presumiblemente muy profunda, que ejercieron la tradición carolingia y la literatura relativa a Carlomagno sobre los reyes y quienes los rodeaban. Aquí sólo puedo dejar indicado este punto al pasar, sin perjuicio de volver a él en otro lugar, más adelante.

Quizás en el campo de batalla, donde iba a jugar una partida decisiva, Felipe se acordó del gesto que los juglares le atribuían a su presunto antepasado, y lo copió fielmente. Pero esta imitación no tenía nada de asombroso. Las epopeyas medievales fueron como un Plutarco de donde extrajeron hermosos ejemplos los hombres de acción, en esa época más "literaria" de lo que se ha creído a veces. Y en particular hicieron mucho por mantener y fortificar en las conciencias un cierto ideal del Estado y de la realeza. Pero, inspirada o no en un modelo poético, esta bendición guerrera expresa con elocuencia el sentimiento de la fuerza sagrada y casi sacerdotal que se le confería a la mano real. No hace falta recordar que este término "bendecir" designaba corrientemente en Inglaterra el acto del rey cuando tocaba a los enfermos para expulsar el mal.

Como se ve, los reyes de la Edad Media no cesaron jamás de parecer, a los ojos de sus súbditos, que participaban más o menos vagamente de la gloria del sacerdocio. En el fondo, era una verdad admitida por casi todo el mundo, pero no una verdad que conviniera manifestar. Recordemos con cuánta nitidez, bajo el reinado de Felipe el Hermoso, el cardenal Juan Le Moine, a quien empero no se podría considerar un abogado de las ideas teocráticas, cuando habla del derecho a la regalía espiritual que ejercían los reyes de Francia y de Inglaterra, señala que los "reyes que son ungidos ya no parecen poseer la calidad de laicos puros, sino que se diría que la sobrepasan".[50]

Sin embargo, a mediados del siglo xiv se empezó a hablar de nuevo de este tema con mayor libertad. En Inglaterra, Wyclif, en una de sus obras de juventud, el tratado sobre el *Oficio del rey*, escrito en 1379, aun separando con mucha nitidez los dos poderes, el temporal y el espiritual, califica a la realeza como perteneciente al orden de la Iglesia, *ordo in ecclesia*.[51] En Francia, quienes asesoran a Carlos V

[50] *Apparatus in librum Sextum*, lib. III, tít. IV: *De praebendis*, c. II, *Licet*; Bibl. Nat. latín 16 901, fol. 6 6v: "Item reges, qui inuncti sunt, partem (?) laici meri obtinere non videtur, sed excedere eandem". Sobre el cardenal Le Moine, *cf.* R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, pp. 194 ss.

[51] *Tractatus de officio regis*, ed. A. W. Pollard y Ch. Sayle, Londres, 1887 *(Wyclif's Latin Works, ed. by the Wyclif Society X)*, pp. 10-11: "Ex istis patet quod regia potestas, que est ordo in ecclesia..." El *Tractatus*, posterior en algunos meses al comienzo del Gran Cisma, fue escrito en

reúnen diligentemente todos los ritos y tradiciones apropiados para poner de relieve el valor sagrado de la realeza. Juan Golein, que parece un fiel intérprete del pensamiento de su señor y que tiende a permanecer apegado a la ortodoxia, declara expresamente que la unción no hace sacerdote al rey, y tampoco un santo, "ya que no puede hacer milagros", pero no disimula que esta "unción real" lo aproxima "muy de cerca" al "orden sacerdotal", y no vacila en hablar de la "religión real".[52]

Sobrevino el Gran Cisma, con los prolongados trastornos que causó no sólo a la disciplina de la Iglesia, sino también, y como consecuencia —al menos en parte, pues la crisis tuvo causas múltiples—, a la vida religiosa misma. Entonces las lenguas se soltaron por completo. En Inglaterra, el canonista Lyndwood, en su *Provincial*, escrito en 1430, señala que está muy difundida la opinión —aunque sin asociarse a ella— de que "el rey ungido no sería una persona puramente laica, sino una persona mixta".[53] Y el ilustre humanista de Champaña, Nicolás de Clamanges, escribía estas palabras dirigidas a un soberano inglés, Enrique V, donde la vieja noción casi prehistórica del rey-sacerdote se muestra al desnudo, sin disimularse, como entre los teóricos de que habla Lyndwood, bajo la máscara ambigua de no se sabe bien qué condición "mixta": "El Señor ha afirmado que la realeza debía ser sacerdotal, pues mediante la santa unción de la crisma los reyes deben ser considerados, en la religión cristiana, como santos a semejanza de los curas".[54]

A decir verdad, Nicolás de Clamanges en balde hacía como si se dirigiera a un rey de Inglaterra, aunque él hablaba sobre todo como clérigo francés, y reflejaba las ideas de los ambientes franceses. En efecto, en Francia tales concepciones eran por entonces absolutamente corrientes y se expresaban sin restricciones. ¿Se quieren ejem-

un momento en que este acontecimiento estaba lejos todavía de haber producido consecuencias doctrinarias.

[52] Véanse *infra*, apéndice IV.

[53] Lib. III, tit. 2; ed. de 1525, Londres, en 4°, p. 92 v: "nonobstante quod rex unctus non sit mere persona laica, sed mixta secundum quosdam".

[54] *Opera omnia*, en 4°, Leyden, 1604, ep. CXXXVII: "Ideo autem Regnum sacerdotale esse debere Dominus adstruit, quia propter sacram chrismatis unctionem Reges in christiana religione ad similitudinem Sacerdotum sancti esse debent..."

plos de ello? El único problema es elegir cuál. En 1380, el obispo de Arras, Pedro Masuyer, pleitea en el Parlamento contra su metropolitano, el arzobispo de Reims, y el capítulo de esta ciudad. Grave asunto: el obispo, recién promovido, se había negado a prestarle a su superior el juramento acostumbrado y a ofrecerle, como don de advenimiento, la capa que prescribía una costumbre inmemorial, al menos en Reims. El proceso afectaba, pues, la disciplina eclesiástica; por ello el arzobispo quería llevarlo ante su propio tribunal y se negaba a reconocerle jurisdicción al Parlamento en esta materia que a su juicio era puramente espiritual. En cambio, el obispo pide a la corte, que representa al rey, que se proclame competente, y éste fue uno de sus argumentos: "el Rey nuestro Señor no posee solamente temporalidad, sino también divinidad, pues es *inunctus* y otorga beneficio en regalía".[55] Obsérvese la última parte de la frase. La facultad de proveer los beneficios eclesiásticos durante la vacancia de los obispos sometidos a la regalía aparece a veces en los escritos de esta época como la prueba, y otras veces como la consecuencia lógica, del carácter sacerdotal que se le atribuía a la realeza. Ya encontramos antes este alegato de 1493 en una causa en la cual la cuestión de la regalía se planteaba incidentalmente, y en la cual un abogado, creyendo necesario demostrar que el rey "no es puramente laico", llegaba hasta invocar el argumento del milagro.[56]

En 1477, el abogado Framberge, delante del Parlamento y siempre en un debate de esta clase, construía toda una parte de su discurso sobre el tema de la realeza sagrada: ninguna alusión allí a las curaciones maravillosas, es verdad, pero las leyendas relativas al origen celeste de la unción, que más adelante estudiaremos, aparecen en lugar prominente de sus alegatos; y al final de toda su argumentación vemos como su punto extremo la conclusión siguiente: "Tal como ha sido dicho, el rey no es puramente laico".[57]

[55] P. Pithou, *Preuves des libertez de l'eglise gallicane*, II, en 4°, 1639, p. 995.

[56] Véase *supra*, p. 221, n. 103.

[57] Alegato de Framberge para el señor Pierre de Croisay, demandante, contra el cardenal de Estouteville, acusado: 14 de julio de 1477; Arch. Nat. X 1 A 4818, fol. 258 v ss. Fol. 262: "Sed ponis ex institucione canonica subsequente, que non excludit regem sacratissimun unctione sacra miraculose et celitus missa, qui tanquam persona sacrata capax est rerum spiritualium large

Dejemos ahora las cortes de justicia. Juan Jouvenel des Ursins, que fue sucesivamente obispo de Beauvais, obispo de Laon, arzobispo de Reims, fue una de las grandes figuras del clero francés bajo los reinados de Carlos VII y de Luis IX. En sus predicaciones, en sus memorias, vemos reaparecer sin cesar la misma idea: el rey no es "simplemente persona laica"; gracias a su consagración, es "persona eclesiástica", "prelado eclesiástico", dice un día Juan Jouvenel a su "soberano señor" Carlos VII.[58]

¿Acaso podamos temer que estos querellantes, urgidos a recoger no importa dónde las armas necesarias para defender su causa, o que esta política de Iglesia, apremiada por el propósito de mantener en sus límites estrictos la acción del papado, sólo sean testigos escasamente válidos cuando se trata de sondear la opinión religiosa de su época? Entonces escuchemos, mejor, a uno de los más grandes doctores de que se enorgullece el catolicismo francés, uno de los príncipes del misticismo cristiano, Juan Gerson. El día de la Epifanía del año 1390, él predicaba delante de Carlos VI y de los príncipes. Nada más significativo que los términos de que se vale para dirigirse al joven soberano: "Rey muy cristiano, rey por milagro consagrado, rey espiritual y sacerdotal..."[59]

Algunos de los textos que acabo de citar son muy conocidos. Las palabras de Juan Jouvenel des Ursins, en particular, han sido repro-

accipiendo... Et jaçoit ce que par les droiz canons on veuille dire que *interdicta est administracio spiritualium laicys*, c'est a entendre *de mere laicis, et non de personis sacratis et sublimibus qui ecclesie temporalitates obtulerunt in habundancia...*" Más adelante, en el mismo fol.: "regi, qui est sacrata persona". Y fol. 262 v: "...ut dictum est, rex non est mere laicus". Mi atención fue llevada a ese texto por R. Delachenal, *Histoire des avocats au Parlement de Paris*, 1885, p. 204.

[58] Memoria dirigida a Carlos VII, en Noël Valois, *Histoire de la Pragmatique Sanction*, 1906, p. 216: "Et, comme chef et la première personne ecclésiastique..."; discurso sobre la discusión entre los reyes de Francia e Inglaterra, citado por Godefroy, *Ceremonial*, p. 77: "Le Roy de France consacré est personne Ecclesiastique"; reconvención al rey Carlos VII, *ibid.*, y J. Juvénal des Ursins, *Histoire de Charles VI*, ed. Godefroy, folio 1653, *Annotations*, p. 628: "Au regard de vous, mon Souverain Seigneur, vous n'estes pas simplement personne laye, mais Prelat Ecclesiastique, el premier en vostre Royaume que soi apres le Pape, le bras dextre de l'Église". ("Con respecto a vos, mi soberano señor, vos no sois simplemente una persona laica, sino prelado eclesiástico, el primero en vuestro reino después del papa, el brazo derecho de la Iglesia.")

[59] Bibl. Nat., ms. franc. 1029, fol. 90 a; traducción latina en las *Opera*, ed. de 1606, fol., *Pars IV*, col. 644; *cf.* E. Bourret, *Essai historique et critique sur les sermons français de Gerson*, 1858, pp. 56 ss., y p. 87, n. 1.

ducidas por casi todos los historiadores que buscaron poner de relieve el carácter sagrado de la monarquía francesa. Pero quizás no se le prestó en cambio atención suficiente a su fecha. Dos siglos antes no habríamos podido encontrar expresiones semejantes; incluso los polemistas al servicio de Felipe el Hermoso no hablaban en ese tono. Luego de largos años de silencio, los sacerdotes franceses de los siglos XIV y XV, en su encendido elogio de la realeza sacerdotal, recurrían a los publicistas imperiales de los tiempos de la querella gregoriana; pero era una simple coincidencia, sin influencia directa —¿dónde habría podido leer un Nicolás de Clamanges los panfletos olvidados de un Guido de Osnabrück y de un Anónimo de York?—, o, mejor, la continuidad de una misma idea, que, no habiendo cesado jamás de incorporarse a una multitud de ritos y costumbres, nunca llegó a caer en el olvido y permaneció siempre pronta a volver a hacerse oír cada vez que las circunstancias lo permitieran.

¿Cuáles fueron estas circunstancias que favorecieron por fin su despertar? Ya las he indicado: las crisis de la Iglesia y, sobre todo, del papado, provocaron un retorno de los espíritus, aun de los más piadosos y ortodoxos, a nociones por largo tiempo condenadas. Es así como en esta misma época se ve manifestarse en Francia este cambio de actitud, de una manera por demás característica: la transformación de un antiguo error, hasta entonces dejado prudentemente en la sombra, en un privilegio proclamado en voz alta. Los reyes, a pesar de la reforma de los siglos XI y XII, siempre conservaron en sus manos ciertas dignidades monásticas, herencia de sus más lejanos antepasados, anteriores incluso al advenimiento de la dinastía; por ejemplo, el abaciado de San Martín de Tours o el de Saint-Aignan de Orleáns. Después del aparente triunfo de los reformadores, se habían cuidado muy bien de vanagloriarse de semejante transgresión a las reglas más veneradas; pero desde entonces volvieron a enorgullecerse de esta situación y la utilizaron, ellos mismos o sus fieles, como un argumento para probar su carácter eclesiástico y, por lo tanto, su derecho a dominar en mayor o menor grado al clero de sus estados.[60]

[60] *Cf.* Grasaille, *Regalium Franciae iura omnia*, lib. II, p. 17; P. Pithou, *Preuves*, p. 13; R. Hubert, *Antiquitez historiques de l'eglise royale de Saint Aignan d'Orleáns*, en 4°, Orleáns, 1661,

Quienquiera que en estos tiempos perturbados defendía la supremacía pontificia, no quería ver en los reyes más que laicos. Quien, por el contrario, reivindicaba para los concilios la parte principal en el gobierno de la Iglesia, y para los diferentes estados, una especie de autonomía eclesiástica, se inclinaba a emparentar en mayor o menor medida la dignidad real con el sacerdocio. Si Lyndwood se resistió a reconocer a los reyes un carácter "mixto" —es decir, semisacerdotal— fue porque temía que esto pudiera disminuir el poder de los papas.[61]

Fuera de Francia e Inglaterra, esa teoría rechazada por Lyndwood contaba entre sus principales adversarios a un jurista italiano, Nicolás Tedeschi, el Panormitano. Para este doctor, uno de los más grandes canonistas del siglo xv, los reyes son "laicos puros" a quienes "la coronación y la unción no les confieren ningún orden eclesiástico". No nos sorprenderá saber que en la época en que redactaba la glosa de donde se extrajo este pasaje, el Panormitano se enrolaba resueltamente entre los enemigos de la teoría conciliar.[62] En rigor, esta cuestión casi podía servir de piedra de toque entre los dos grandes partidos que dividían por entonces a la catolicidad.

Nos encontramos en el momento en que verdaderamente nace en Francia el movimiento que se ha denominado galicano: movi-

pp. 83 ss.; E. R. Vaucelle, *La collégiale de Saint-Martin de Tours, des origines a l'avènement des Valois (Bullet. et. Mém. Soc. Archéol. Tours, Mém. XLVI)*, pp. 80-81. Según Vaucelle, Carlos VII presentó su título de abad de Saint Martin ante el Concilio de Basilea (p. 81, n. 2, sin referencias).

[61] Sobre las ideas de Lyndwood, *cf.* F. W. Maitland, *Roman Canon Law in the Church of England*, Londres, 1898, pp. 1 ss.

[62] Panormitano, *Super tertio decretalium*, fol., Lyon, 1546, comentario sobre el tít. XXX, *De decimis*, c. XXI, fol. 154 v: "Quarto, nota quod laici etiam reges non possunt aliquid donare de iure ecclesiastico nec possunt possidere jus spirituale. Ex quo infertur quod reges sunt puri laici: ita quod per coronationem et unctionem nullum ordinem ecclesiasticum recipiunt". Para la doctrina del Panormitano en este momento, véase su glosa sobre el libro I de los *Decretales*, VI, 4 (ed. de 1546, fol. 119 v), donde a propósito de quienes consideran ilegítimo, a su juicio equivocadamente, el sermón que el papa exige de los metropolitanos, porque los concilios no lo prescriben, declara: "romana ecclesia prestat autoritatem conciliis et per ejus autoritatem robur accipiunt, et in conciliis semper excipit eius autoritas". Más tarde cambió de actitud en el Concilio de Basilea, parece que en buena parte por razones de orden político. Véase sobre él la noticia de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, en la palabra *Panormitanus*, donde se encontrará la bibliografía. El Panormitano es citado y combatido con frecuencia por los partidarios franceses del carácter casi sacerdotal de los reyes, por ejemplo Arnoul Ruzé, en el pasaje mencionado *infra*, p. 440, n. 103.

miento infinitamente diverso, tanto en sus orígenes —donde las aspiraciones más nobles a la supresión de graves abusos religiosos se mezclan inextricablemente con los intereses financieros más pedestres— como en su naturaleza misma: en efecto, el galicanismo se presenta a veces como un impulso hacia la independencia, al menos relativa, de la Iglesia de Francia, a veces como una tentativa por someter a esta Iglesia al poder real, desembarazado por fin de las trabas que le imponía el papado: dualismo equívoco que a menudo ha sorprendido y a veces chocado a los autores modernos; pero parecería menos sorprendente si se tomara en cuenta que, entre las ideas o los sentimientos que entonces aparecieron o reaparecieron en la plenitud de las conciencias, figuraba esta vieja concepción de la realeza sacerdotal, en la que se concilian sin esfuerzo principios que hoy parecerían tan nítidamente contradictorios.[63]

2. EL PROBLEMA DE LA UNCIÓN

¿De dónde inferían los reyes ese carácter sagrado que los situaba ante sus súbditos casi en la categoría de sacerdotes? Dejemos de lado todo lo que ya sabemos sobre los orígenes lejanos de la religión monárquica: la conciencia medieval ignoraba profundamente las viejas cosas de las que provenía. Nos es indispensable encontrar una razón, tomada del presente, que justifique un sentimiento que, por otro lado, sólo tenía tanta fuerza porque sus fuentes remontaban a un pasado tan antiguo. En los textos que antes hemos citado, en un Guido de Osnabrück, o un Nicolás de Clamanges, o en los discursos de los abogados galicanos, aparece siempre, obstinadamente, una misma palabra: "unción". Y es que este rito proporcionaba la razón deseada. Sin embargo, cuidémonos de suponer que se le atribuyó la misma significación siempre y en todas partes, en todas las épocas y en todos los ambientes. Las fluctuaciones de la opinión a este respec-

[63] Estas concepciones arcaicas parecen estar ausentes del *Defensor Pacis*, de Jean de Jandum y Marsilio de Padua, cuyo espíritu es mucho más racionalista.

to nos importan tanto más cuanto que interesan en primer lugar a la historia de los milagros de curación.

Como ya se ha visto, estaba en la naturaleza misma de la unción real el servir de arma a partidos diferentes: a los monárquicos, porque gracias a ella los reyes quedaban signados por una impronta divina; y a los defensores de lo espiritual, porque, también gracias a ella, los reyes parecían aceptar su autoridad de mano de los sacerdotes. Esta dualidad nunca dejó de sentirse. Según que los autores pertenecieran a uno u otro campo, ponían el acento en uno u otro de los dos aspectos divergentes de esta institución de doble faz.

Consideremos a los pensadores a quienes inspira la idea teocrática: Hincmaro en el siglo IX, Rathier de Verona en el X, Hugo de Saint-Victor y Juan de Salisbury en el XII, Inocencio II a comienzos del XIII, Egidio Colonna en la época de Felipe el Hermoso y de Bonifacio VIII. De generación en generación, todos ellos se transmiten fielmente, como si fuera un lugar común de escuela, lo que se podría denominar el argumento de la consagración: "El que recibe la unción es inferior a quien la confiere"; o en términos tomados de san Pablo en su *Epístola a los hebreos:* "El que bendice es más grande que el bendecido".[64]

En cuanto a los soberanos y sus cortesanos, con raras excepciones —como la de Enrique I de Alemania, que rechazó "la bendición de los pontífices"—, ellos parecen haber estado preocupados por encomiar las virtudes del óleo santo, sin alarmarse demasiado por las interpretaciones clericales a que podía prestarse el rito monárquico por excelencia. Y en el transcurso de la gran controversia gregoriana tal es la actitud casi unánime de los polemistas imperiales. En uno

[64] Hincmaro, *supra*, p. 141, n. 42; Rathier de Vérone, *Praeloquium*, IV, 2 (Migne, *P. L.*, t. 136, col. 249); Hugue de Saint-Victor, *De Sacramentis*, II, parte II, cap. 4 (*P. L.*, t. 176, col. 418); Juan de Salisbury, *Policratus*, IV, 3, ed. C. C. J. Webb, Oxford, 1909, I, pp. 240-241; Inocencio III, *respuesta a los enviados de Felipe de Suabia, en 1202, P. L.*, t. 216, *col.* 1012: "Minor est autem qui ungitur quam qui ungit et dignior est ungens quam unctus"; Egidio Colonna, *De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate*, c. IV, ed. Oxilio-Boffito, *Un trattato inedito di Egidio Colonna*, Florencia, 1908, p. 14. Por supuesto, sólo cito estos nombres a título de ejemplo; *cf.* E. Jordan, *Nouv. Rev. historique du Droit*, 1921, p. 370. Texto de la *Epístola a los hebreos*, VII, 7, citada por Hugue de Saint-Victor, Juan de Salisbury, Egidio Colonna.

de sus más elocuentes tratados, el Anónimo de York casi no hace otra cosa que parafrasear el ritual de la consagración.

Sin embargo, llegó un momento en que los campeones de lo temporal tomaron conciencia, con más claridad que antes, del peligro que podía acarrearle a la realeza el aparecer dependiendo demasiado estrechamente de una sanción otorgada por la Iglesia. Estas inquietudes se tradujeron de una manera pintoresca en una curiosa leyenda histórica, nacida hacia mediados del siglo XIII en los ambientes italianos favorables a los Hohenstaufen: se pensó que la coronación de Federico Barbarroja como emperador debía ser una ceremonia puramente laica; y ese día, según se cuenta, la entrada a la basílica de San Pedro estuvo rigurosamente prohibida a todos los miembros del clero.[65] Pero, más grave aún, los teóricos de este campo se dedicaron a reducir la consagración a no ser más, en derecho público, que el simple reconocimiento de un hecho ya realizado. Según esta tesis, el rey deriva su título únicamente de la herencia, o bien —en Alemania— de la elección. Se es rey desde el momento de la muerte del predecesor o desde el momento en que así lo designan los electores calificados para hacerlo. Las piadosas solemnidades que tuvieran lugar a continuación de ese acto no perseguirían otro objeto que adornarlo, después de cumplido, con una consagración religiosa, venerable, deslumbrante, pero no indispensable.

Fue en el Imperio, patria clásica de la lucha entre estos dos poderes, donde parece haber surgido por primera vez esta doctrina. Bajo el reinado de Federico Barbarroja, Gerhoh de Reichersperg —a pesar de ser un moderado— escribió: "Es evidente que la bendición de los sacerdotes no crea en absoluto a los reyes y a los príncipes; pero... una vez que éstos han sido creados por elección... los sacerdotes los bendicen".[66] Es visible que este autor considera necesaria la consa-

[65] La leyenda está referida en el manifiesto de Manfredo a los Romanos, 24 de mayo de 1265: *Monum. Germ.*, *Constitutiones*, II, p. 564, l. 39 ss. Texto por corregir según las indicaciones de Hampe, *Neues Archiv.*, 1911, p. 237. Sobre el probable redactor de este manifiesto —Pedro de Prezza—, véase Eugen Müller, *Peter von Prezza (Heidelberger Abh. zur mittleren und neueren Gesch.*, H. 37); *cf.* también E. Jordan, *Rev. histor. du Droit*, 1922, p. 349.

[66] *De investigatione Antichristi*, I, 40; ed. F. Scheibelberger, Linz, 1875, p. 85: "...apparet reges ac duces per sacerdotum benedictionem non creari, sed ex divina ordinatione per humanam

gración para la perfección de la dignidad real, pero se es rey sin ella y antes de ella.

Más tarde, los escritores franceses se apoderaron del mismo tema. Juan de París, bajo el reinado de Felipe el Hermoso, desarrolló a su propósito extensas argumentaciones. El autor del *Sueño del vergel*, Juan Gerson, lo retomó a su vez.[67] Por su parte, las cancillerías se basaron en ideas semejantes. No fue por azar que, en Francia desde 1270 y en Inglaterra desde 1272, los notarios reales dejaron de calcular los años del reinado a partir de la consagración y tomaron como punto de partida el advenimiento, establecido por lo general a partir del día de la muerte del soberano anterior o de su inhumación. El grito "el rey ha muerto, viva el rey" se oyó por vez primera en las exequias de Francisco I; pero ya el 10 de noviembre de 1423, sobre la tumba en que acababa de sepultarse a Carlos VI, los heraldos proclamaron rey de Francia a Enrique VI de Inglaterra; y no hay duda de que este ceremonial quedó desde entonces incorporado a la tradición.

Más antigua aún, según todas las apariencias, era la concepción que se expresó después en el famoso grito y que encontraría en él una fórmula tan llamativa: la desaparición del rey en los países regi-

electionem et acclamationem creatis, ut praedictum est, sacerdotes Domini benedicunt, ut officium, ad quod divina ordinatione assumpti sunt, sacerdotali benedictione prosequente congruentius exenquantur". *Cf. De quarta vigilia noctis; Oesterreichische Vierteljahrsschrift für katholische Theologie*, 1871, I, p. 593: "Sicut enim primus Adam primo de limo terrae legitur formatus et postea, Deo insufflante illi spiraculum vitae, animatus atque animantibus cunctis ad dominandum praelatus: sic imperator vel rex primo est a populo vel exercitu creandus tanquam de limo terrae, ac postea principibus vel omnibus vel melioribus in eius principatu coadunatis per benedictionem sacerdotalem quasi per spiraculum vitae animandus, vivificandus et sanctificandus est". *Cf.* W. Ribbeck, *Gerhoh von Reichersberg und seine Ideen über das Verhältniss zwischen Staat und Kirche, Forsch. z. deutschen Geschichte*, XXIV (1884), pp. 3 ss. La actitud del justo medio que adoptó Gerhoh y sus variantes llevaron a un historiador reciente a considerarlo, quizás con excesiva severidad, como "sehr unklarer Kopf" (cabeza muy poco clara): Schmidlin, *Archiv fur katholisches Kirchenrecht*, XXIV (1904), p. 45.

[67] Johannes Parisiensis, *De potestate regum et papali*, c. XIX, en Goldast, *Monarchia*, II, p. 133 (*cf.* R. Scholz, *Die Publizistik*, p. 329); *Somnium Viridarii*, I, caps. CLXVI-CLXXI y CLXXIV-CLXXIX (Goldast, *Monarchia*, I, pp. 126-128 y 129-136), con pasajes tomados directamente de Occam, *Octo Quaestiones*, V a VII (Goldast, II, pp. 369-378); Gerson, *De potestate ecclesiastica et laica*, Quaest. II, caps. IX-XI, ed. de 1606, parte I, cols. 841 ss. (donde se encuentra esta definición de la consagración: "illud est solum solemnitatis, et non potestatis"). Sobre la misma teoría, en la época moderna, véase *infra*, p. 448.

dos por la ley de la herencia convertía instantáneamente en rey al heredero legítimo. Desde fines del siglo XIII, esta tesis ya era profesada oficialmente en todas partes.[68] Los apologistas de la realeza no renunciaron a invocar la unción y sus virtudes cuando se trataba de fundar en la razón su teoría sobre el carácter sacrosanto de los príncipes; pero, por haberse despojado este rito de toda función eficaz en la transmisión del poder supremo, y por negarse a reconocerle la capacidad de crear una legitimidad, pensaban sin duda que les habían quitado a sus adversarios toda ocasión de servirse de él, reservándose para sí mismos la facultad de explotarlo en provecho de sus fines.

A decir verdad, la conciencia popular no entraba en estas sutilezas. Cuando, en 1310, Enrique de Luxemburgo se quejaba ante Clemente V de que los "simples" creyesen con demasiada facilidad, y a despecho de la verdad jurídica, que "no se le debía prestar obediencia" a un rey de los romanos "antes de que fuese coronado" emperador, sin duda buscaba en primer lugar acopiar de todos lados argumentos apropiados para convencer al papa de que lo coronara a él mismo cuanto antes; pero este argumento demuestra un conocimiento bastante preciso de la psicología de los "simples".[69]

[68] *Cf.*, para la actitud de la monarquía francesa, Schreuer, *Die rechtlichen Grundgedanken*, pp. 91 ss., y sobre todo 99 ss. Para el cálculo de los años del reinado: en Francia, Schreuer, *loc. cit.*, p. 95 (el interés del problema parece habérsele escapado a Giry; merecería ser examinado más de cerca); en Inglaterra, J. E. W. Wallis, *English Regnal Years and Titles (Helps for Students of History)*, en 12, Londres, 1921, p. 20. Se debe agregar que la asociación al trono del presunto heredero, practicada especialmente por la monarquía capeta, hizo que por mucho tiempo resultara bastante inofensiva la costumbre que consistía en calcular los años de reinado a partir de la consagración, puesto que la consagración del hijo tenía lugar corrientemente en vida de su padre. Para el grito "Le Roy est mort, vive le Roy", R. Delachenal, *Histoire de Charles V*, III, 1916, p. 21. Ceremonia en la muerte de Carlos VI, *Chronique d'Enguerran de Monstrelet*, ed. Douët-D'Arcq *(Soc. de l'Hist. de France)*, IV, p. 123; *cf.* Petit-Dutaillis, *Rev. Historique*, CXXV (1917), p. 115, n. 1. Por supuesto, en lo referente a la dignidad imperial, la cuestión se plantea de otra manera. Hasta fines de la Edad Media —exactamente hasta Maximiliano I (1500)— no hubo emperador que fuera coronado por el papa; pero, según la teoría alemana, desde hacía tiempo que el "rey de los romanos", por lo general elegido, tenía derecho a gobernar el Imperio aun sin el título imperial. *Cf.* la nota siguiente y véanse en particular F. Kern, *Die Reichsgewalt des deutschen Königs nach dem Interregnum; Histor. Zeitschr.*, CVI (1911); K. G. Hugelmann, *Die Wirkungen der Kaiserweihe nach dem Sachsenspiegel* en sus *Kanonistische Streifzügen durch den Sachsenspiegel; Zeitschr. der Sav. Stiftung, Kanon. Abt.*, IX (1919), y la nota de U. Stutz que acompaña a este artículo.

[69] *Propositiones Henrici regis; Monum. Germ., Constitutiones*, V, p. 411, c. 4: "Quia quanquam homines intelligentes sciant, quod ex quo dictus rex legitime electus et per dictum papam

En todos los países, la opinión común no admitía fácilmente que un rey fuese verdaderamente rey, o un rey elegido de los romanos verdaderamente jefe del Imperio, antes del acto religioso que una carta privada, escrita por caballeros franceses en tiempos de Juana de Arco, denominaba elocuentemente "el hermoso misterio" de la consagración.[70] En Francia —donde, como veremos ampliamente en seguida, se consideraba que la unción poseía origen milagroso—, más que en ninguna otra parte, esta idea se encontraba fuertemente arraigada. Ya cité antes los versos significativos del relato de *Carlos el Calvo.* Presento ahora una anécdota, no menos instructiva, que circulaba en París en el año 1314 aproximadamente y que nos fue transmitida por el cronista Juan de Saint-Victor: se decía que Enguerran de Marigny, enviado a prisión después de la muerte de Felipe el Hermoso por el joven rey Luis X, había invocado a su demonio familiar. El espíritu malo se le apareció y le dijo:

> Ya hace tiempo que te había anunciado que el día en que la Iglesia no tuviera papa, el reino de Francia no tuviera rey ni reina, y el Imperio no tuviera emperador, habría llegado el término de tu vida. Ya ves que esas condiciones se han cumplido hoy, pues éste a quien tú consideras rey de Francia aún no ha sido ungido ni coronado; y antes de esto no debe dársele el nombre de rey.[71]

No se puede dudar de que la burguesía parisiense, de la que Juan de Saint-Victor solía ser fiel intérprete, no compartía la opinión del genio maligno sobre este último punto. En el siglo siguiente, Eneas Piccolomini escribía: "Los franceses niegan que sea un verdadero rey

approbatus habere debeat administrationem in imperio, acsi esset coronatus tamen quidam querentes nocere et zizaniam seminare, suggerunt simplicibus, quod non est el obediendum, donec fuerit coronatus". *Cf.* E. Jordan, *Rev. Histor. du Droit*, 1922, p. 376.

[70] Carta de tres caballeros angevinos (17 de julio de 1429), Quicherat, *Procès de Jeanne d'Arc*, v, p. 128; *cf.* p. 129.

[71] *Hist. de France*, xxi, p. 661: "Tibi dixeram diu ante quod quando Ecclesia papa careret, et regnum Franciae rege et regina, et Imperium, imperatore, quod tunc esset tibi vitae terminus constitutus. Et haec vides adimpleta. Ille enim quem tu regem Franciae reputas non est unctus adhuc nec coronatus et ante hoc non debet rex nominari". *Cf.* G. Péré, *Le sacre et le couronnement des rois de France*, p. 100.

quien no está ungido con ese óleo", es decir, con el óleo celeste conservado en Reims.[72] Y algunos ejemplos muy claros muestran que, en efecto, el público no pensaba como los teóricos oficiales. Bajo el reinado de Carlos V, el autor de las *Grandes crónicas*, obra inspirada directamente por la corte, le atribuyó al príncipe el nombre de rey no bien se sepultó a Juan el Bueno, su antecesor; pero Froissart, que refleja la costumbre vulgar, no le acuerda ese carácter hasta después de la ceremonia realizada en Reims. Menos de un siglo más tarde, Carlos VII asume el título real nueve días después de la muerte de su padre; pero Juana de Arco prefiere llamarlo sólo Delfín hasta que sea consagrado.[73]

En los países donde floreció el milagro de las escrófulas se planteaba un problema de particular gravedad a propósito de la unción y sus efectos. ¿Los reyes eran aptos para curar escrófulas desde su advenimiento? ¿O sus manos se volvían eficaces sólo a partir del momento en que el óleo bendito hacía de ellos "Cristos del Señor"? En otros términos, ¿de dónde les venía este carácter sobrenatural que los constituía en taumaturgos? ¿Era él completo desde que el orden sucesorio los llamaba al trono, o sólo alcanzaba toda su plenitud después de que se cumplían los ritos religiosos?

Nuestros documentos son demasiado insuficientes como para permitirnos determinar cómo en la Edad Media fue resuelta la cuestión en los hechos. En Inglaterra, en el siglo XVII, los reyes tocaban con seguridad desde su advenimiento, antes de la consagración;[74] pero, ¿cómo saber si este uso se remontaba a antes de la Reforma o si, por el contrario, debe explicarse como consecuencia de ésta? El

[72] Quicherat, *Procès de Jeanne d'Arc*, IV, p. 513: "negantque [Galli] verum esse regem qui hoc oleo non sit delibutus".

[73] Para las *Grandes Chroniques* y Froissart, *cf.* R. Delachenal, *Histoire de Charles V*, III, pp. 22, 25. Toma del título real por Carlos VII, de Beaucourt, *Histoire de Charles VII*, II, 1882, p. 55 y n. 2. En Inglaterra, a fines del siglo XII, la crónica llamada de Benoit de Peterborough (ed. Stubbs, *Rolls Series*, II, pp. 71-82) se dedicaba a atribuirle con preocupación pedantesca a Ricardo Corazón de León, después de la muerte de su padre, apenas el título de conde (de Poitiers), después de su consagración ducal en Ruán el título de duque (de Normandía) y después de su consagración real solamente el título de rey.

[74] Farquhar, *Royal Charities*, IV, p. 172 (para Carlos II y Jacobo II; este último conservó la costumbre de sus predecesores).

protestantismo tendía a disminuir en todos los campos la importancia de las acciones sacramentales. En Francia, la regla que se siguió, desde el final del siglo XV, fue muy diferente: ninguna curación tenía lugar antes de las solemnidades de la coronación. Pero la unción no era la razón de ser de este retraso. Entre estas solemnidades se encontraba también un peregrinaje que el rey cumplía ante el relicario de un piadoso abad de los tiempos merovingios, san Marculfo, convertido poco a poco en el patrón oficial del milagro real; y no era en Reims, después de recibir la marca del óleo bendito, sino un poco más tarde, en Corbeny, adonde había ido a adorar las reliquias de Marculfo, que el nuevo soberano se probaba por primera vez en el papel de taumaturgo. Antes de atreverse a ejercer su maravilloso talento necesitaba no la consagración, sino la intercesión del santo.[75] Pero, ¿qué hacían los reyes de Francia en la época en que Marculfo no era todavía el santo de las escrófulas? Sin duda, lo ignoraremos siempre.

Pero una cosa sí es cierta. Hacia el final de la Edad Media aparece un publicista, defensor intransigente de la monarquía, que rechaza la idea de que fuese la unción la fuente del poder milagroso de los reyes. Se trata del autor del *Sueño del pastor*. Es sabido que esta obra, escrita por alguien próximo a Carlos V, es en general muy poco original. Su autor sigue casi siempre demasiado de cerca las *Ocho cuestiones sobre el poder y la dignidad del papa*, de Guillermo Occam. Este autor había hablado del tacto de las escrófulas: sometido a la influencia de las viejas ideas imperiales y, por consiguiente, dispuesto a estimar en mucho las virtudes de la unción, veía en ella el origen de las asombrosas curas operadas por los príncipes; a su manera de ver, sólo los partidarios más encarnizados de la Iglesia podían pensar de modo diferente. El autor del *Sueño del pastor* se inspira en esta discusión, pero invierte sus términos. De los dos personajes que pone en escena, y cuyo diálogo constituye la trama de su obra, es el clérigo, desdeñoso de lo temporal, quien se encarga de reivindicar para el óleo santo la gloria de figurar como la causa del don tauma-

[75] Véase *infra*, capítulo VI. Sobre el caso de Enrique IV —que no prueba nada en cuanto a la costumbre anterior—, pp. 449-450.

túrgico; mientras que el caballero rechaza esta proposición, por considerarla atentatoria a la dignidad de la monarquía francesa. La "gracia" acordada por Dios a los reyes de Francia escapa en su fuente original de las miradas de los hombres; pero no tiene nada que ver con la unción; de lo contrario, muchos otros reyes, también ungidos, deberían poseerla igualmente.[76]

Los leales a la monarquía no aceptaban, pues, que la consagración tuviese un poder creador en materia de milagros, como no lo tenía en materia política. A su manera de ver, la persona real se hallaba dotada por sí misma de un carácter sobrehumano, que la Iglesia no hacía más que sancionar. Y era ésta, después de todo, la verdad histórica: la noción de la realeza santa había vivido en las conciencias antes de su reconocimiento por la Iglesia. Pero, a la vez, la opinión común tampoco se vio perturbada jamás por estas doctrinas demasiado refinadas. Ella siguió estableciendo, como en tiempos de Pedro de Blois, un lazo más o menos vago de causa a efecto entre el "sacramento" de la crisma y los gestos de curación cumplidos por aquellos a quienes se les había impartido.

Por ejemplo, el ritual de la consagración de los *cramp-rings*, en su forma última, proclamaba que el óleo extendido sobre las manos del rey de Inglaterra las hacía capaces de bendecir eficazmente los anillos medicinales.[77] Todavía en el reinado de Isabel, Tooker consideraba que el soberano recibía en su consagración la "gracia de curar".[78] Según toda apariencia, era el eco de una antigua tradición. Sobre todo en Francia, ¿cómo no atribuir al bálsamo celeste de Reims la fuerza de engendrar prodigios? Y, en efecto, se la atribuyó frecuentemente: lo testimonia Tolomeo de Lucques, que presumiblemente tomó sus ideas al respecto de la corte angevina; y lo atestigua también ese diploma de Carlos V, cuyo pasaje fundamental ya cité.

Los monárquicos moderados elaboraron una doctrina que se encuentra claramente expuesta en Francia por Juan Golein y en

[76] Pasaje antes citado, p. 215, n. 92; *cf.*, para Occam, p. 221, n. 104.

[77] Véanse *supra*, pp. 263-265.

[78] *Charisma*, cap. x, citado por Crawfurd, *King's Evil*, p. 70; véanse también la *Epistola dedicatoria*, p. [9].

Inglaterra por sir John Fortescue, con un siglo de intervalo, aproximadamente. Según ella, la unción es necesaria para que el rey pueda curar, pero no suficiente. Falta además que opere sobre una persona apta, entendiendo por tal a un rey legítimo por su sangre. Eduardo de York, dice Fortescue, pretendió erróneamente gozar del privilegio maravilloso. ¿Por qué erróneamente?, le responde a los partidarios de York; ¿acaso no había sido ungido, al igual que su rival Enrique VII? De acuerdo, replica el publicista lancastriano, pero esta unción carece de fuerza, porque quien la recibió no poseía los títulos debidos: ¿acaso una mujer que hubiese recibido la ordenación sería por ello sacerdote?

Y Juan Golein nos enseña que en Francia "se aucun s'en melloit" —es decir, si alguien osaba tocar a los enfermos— "qui ne fust mie droi roy et [qui fust] indeument enoint, il cherroit du mal saint Remy" —la peste— "si comme autrefoiz est apparu" [que no fuera rey por buen derecho y debidamente ungido, sería golpeado por el mal de san Remigio, como otra vez ha ocurrido]. Así, san Remigio, en un día de cólera y justicia, golpeando con su "mal" al usurpador, habría vengado el honor de la Santa Redoma, que debía serle especialmente cara, y a la vez el derecho dinástico odiosamente violado. Ignoro quién sería el soberano indigno a quien la leyenda le adjudicaba semejante desdicha, pero esto importa poco. Lo interesante es que haya florecido una leyenda cuya forma delata la intervención de un pensamiento más popular que culto, pues los juristas no tienen por costumbre inventar semejantes historietas. El sentimiento público no era sensible a las antítesis que apasionaban a los teóricos. Todo el mundo sabía que para hacer a un rey, y para hacerlo taumaturgo, se requerían dos condiciones, que Juan Golein llamaba pertinentemente la "consagración" y el "linaje sagrado".[79] Los pueblos de la Edad Media, herederos al mismo tiempo de las tradiciones del cristianismo y de las viejas ideas paganas, unificaban en una misma

[79] Fortescue, *De titulo Edwardi comitis Marchie*, cap. x; *cf. supra*, p. 186, n. 46, y también sobre la importancia que le reconoce a la unción nuestro autor, a propósito de los *cramp-rings*, p. 270-271. Juan Golein, *infra*, pp. 589, 594.

veneración a los ritos religiosos del advenimiento y a las prerrogativas del linaje.

3. LAS LEYENDAS; EL CICLO MONÁRQUICO FRANCÉS; EL ÓLEO MILAGROSO EN LA CONSAGRACIÓN INGLESA

En torno a la realeza francesa se desarrolló todo un ciclo de leyendas que la ponían, en sus orígenes, en relación directa con las potencias divinas.

En primer lugar, la más vieja e ilustre de todas: la leyenda de la Santa Redoma. Todo el mundo sabe en qué consiste: se pensaba que el día del bautismo de Clodoveo, el sacerdote encargado de llevar los santos óleos se vio impedido por la multitud de llegar a tiempo. Entonces, una paloma[80] descendió del cielo y transportó hasta San Remigio, en una redoma —es decir, en un pequeño frasco—, el bálsamo con que debía ungirse al príncipe: unción sobrenatural, en la que se vio, a despecho de la historia, junto con un acto bautismal, la primera de las consagraciones reales. El "licor" celeste —conservado en su recipiente original en Reims, en la abadía de Saint-Rémy, estuvo destinado a servir desde entonces, en Francia, para todas las consagraciones de los reyes. ¿Cuándo y cómo surgió este relato?

Hincmaro de Reims es el autor más antiguo que nos lo hace conocer. En su *Vida de san Remigio*, escrita en 877 u 878, la narró en toda su extensión; pero este escrito, a menudo leído y parafraseado, y que contribuyó más que ninguno a difundir la leyenda, no es el único ni el primero en fecha donde se haya ocupado de ella este inquieto prelado. El 8 de septiembre de 869, en las actas que él redactó de la coronación de Carlos el Calvo como rey de Lorena, en Metz,

[80] Tal es, al menos, la versión primitiva. Más tarde —desde fines del siglo x— se preferirá a veces sustituir la paloma por un ángel: Adso, *Vita S. Berchari*, Migne, *P. L.*, t. 137, col. 675; *Chronique de Morigny*, I, II, c. xv, ed. L. Mirot *(Collection de textes pour l'étude... de l'hist.)*, p. 60; Guillaume le Breton, *Philippide*, v. 200; Étienne de Conty, Bibl. Nat. ms. latín 11730, fol. 31 v, col. 1 (*cf. supra*, p. 164, n. 5); *cf.* don Marlot, *Histoire de la ville, cité et université de Reims*, II, p. 48, n. 1. Los espíritus conciliadores decían: un ángel en forma de paloma: Philippe Mouskes, *Chronique*, ed. Reiffenberg *(Coll. des chron. belges)*, vv. 432-434.

ya menciona expresamente esta leyenda, al decir que usó para consagrar a su señor el propio óleo milagroso.[81] ¿Inventó él mismo esta historieta edificante? Alguna vez se le ha acusado de ello.[82] A decir verdad, este arzobispo al que un papa, Nicolás I, denunció brutalmente como falsario, y cuyas falsedades, en efecto, son notorias, no goza de gran respeto entre los eruditos.[83] Sin embargo, me resisto a creer que Hincmaro, por más audaz que fuese, un día haya puesto un frasco lleno de óleo ante los ojos de sus sacerdotes y de sus fieles y decretado que a partir de ese momento debía considerársele divino. Tendría que haber montado toda una representación, suponer una revelación o un hallazgo; y los textos no nos indican nada de esto. Hace ya tiempo que uno de los eruditos más penetrantes del siglo XVII, Juan Jacobo Chiflet, le reconoció al tema primitivo de la Santa Redoma un origen iconográfico.[84] Veamos cómo se puede

[81] *Vita Remigii*, ed. Krusch (*Mon. Germ. histor., Scriptor. rer. merov.*, III), c. 15, p. 297. El acta de la ceremonia de 869 fue insertada por Hincmaro en los Anales oficiales del reino de la Francia occidental, llamados *Annales Bertiniani*, ed. Waitz (*Scriptores rer. germanic.*), p. 104, y *Capitularia (Mon. German. histor)*, II, p. 340. *Cf.* sobre los hechos mismos, R. Parisot, *Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens*, 1899 (th. cartas Nancy), pp. 345 ss. Se encuentra una alusión, pero imprecisa, a los milagros que habrían ocurrido durante el bautismo de Clodoveo en el falso privilegio del papa Hormisdas incluido por Hincmaro, desde 870, en sus *Capitula* contra Hincmaro de Laon: *P. L.*, t. 126, col. 338; *cf.* Jaffé-Wattenbach, *Regesta*, núm. 866. Sobre Hincmaro, bastará con remitir a las dos obras de Carl von Noorden, *Hinkmar, Erzbischof von Reims*, Bonn, 1863, y Heinrich Schrörs, con el mismo título, Friburgo en B., 1884. *Cf.* también B. Krusch, *Reimser-Remigius Fälschungen; Neues Archiv*, XX (1895), especialmente pp. 529-530, y E. Lesne, *La hiérarchie épiscopale... depuis la réforme de saint Boniface jusqu'à la mort de Hincmar (Mém. et travaux publiés par des professeurs des fac. catholiques de Lille*, I), Lille y París, 1905. Éste no es el lugar indicado para dar una bibliografía completa de la Santa Redoma; observemos solamente que siempre resulta beneficioso consultar, además de la obra de Chiflet, *De ampulla remensi*, 1651, el comentario de Suysken, *AA. SS.*, octubre, I, pp. 83-89.

[82] "Der Erste —escribía en 1858 Jul. Weiszäcker— ist in solchen Fällen der Verdächtigste" (El primero está sospechando de tales artimañas): *Hinkmar und Pseudo-Isidor; Zeitschr. für die histor. Theologie*, 1858, III, p. 417.

[83] Sobre las acusaciones de Nicolás I, véase Lesne, *Hiérarchie épiscopale*, p. 242, n. 3. Por una vez parece que el reproche no estaba particularmente justificado. Pero se le atribuyen también a Hincmaro otros engaños ilustres, como por ejemplo la falsa bula del papa Hormisdas. *Cf.* también los hechos recogidos por Hampe, *Zum Streite Hinkmars mit Ebo von Reims; Neues Archiv.*, XXIII (1897), y Lesne, *Hiérarchie*, p. 247, n. 3. Las apreciaciones de M. Krusch, *Neues Archiv.*, II, p. 564, son de una severidad evidentemente apasionada; pero no deja de ser curioso ver al gran adversario de Krusch, el historiador católico Godefroy Kurth, protestando con energía que "aunque lo diga M. Krusch, ello no constituye ninguna garantía de la veracidad de Hincmaro" (*Études franques*, 1919, II, p. 237). Es que, en verdad, tal "veracidad" no es defendible.

[84] *De ampulla Remensi*, p. 70.

imaginar la génesis de la leyenda, a mi parecer, completando las indicaciones un tanto sumarias de Chiflet.

Sería realmente asombroso que no se hubieran conservado en Reims algunos vestigios, auténticos o no, del acto célebre que hizo del pueblo pagano de los francos una nación cristiana. ¿Qué más conforme con las costumbres de la época que mostrar, por ejemplo, a los peregrinos la redoma de la que Remigio extrajo el óleo que debía servir para bautizar a Clodoveo, y hasta quizás algunas gotas del propio óleo? Sabemos por multitud de documentos que los objetos sagrados o las reliquias se conservaban por entonces en receptáculos con forma de paloma, que solían suspenderse por encima del altar. También solía verse una paloma sobre las representaciones del bautismo de Cristo, o incluso, aunque más raramente, sobre las de los bautismos de simples fieles, como símbolo del Espíritu Santo, que se representaba encima del bautizado.[85]

La inteligencia popular siempre sintió placer en buscar tras las imágenes simbólicas la referencia a acontecimientos concretos. Un relicario de forma corriente, que encerrara algunos recuerdos de Clodoveo y de Remigio, y cerca de allí un mosaico o un sarcófago que

[85] Artículos *Colombe* y *Colombe eucharistique* en Cabrol, *Dictionnaire d'archeologie chrétienne*. Naturalmente, no hay ninguna conclusión que sacar del hecho de que en el siglo XVIII —sin duda desde hacía mucho tiempo— la Santa Redoma estaba conservada en Remis en un relicario en forma de paloma, pues este relicario pudo ser concebido tardiamente con este aspecto para relacionarlo con la leyenda. *Cf.* Lacatte-Joltrois, *Recherches historiques sur la Sainte Ampoule*, Reims, 1825, p. 18, y la litografía al comienzo de ese volumen. En cuanto a la forma del relicario en la época en que la leyenda tuvo su origen, sólo podemos aventurar conjeturas. En Reims, en tiempos de Hincmaro, se mostraba otro objeto que se decía que había pertenecido a san Remigio: era un cáliz, en el que podía leerse una inscripción métrica: *Vita Remigii*, c. II, p. 262. En un interesante artículo titulado *Le baptême du Christ et la Sainte Ampoule (Bullet. Acad. royale archéologie de Belgique*, 1922), Marcel Laurent hizo observar que, a partir del siglo IX, aparece un rasgo nuevo en algunas representaciones del bautismo de Cristo: la paloma lleva en el pico una redoma. Laurent cree que este detalle suplementario, agregado a la iconografía tradicional, tiene su origen en la leyenda de Reims sobre la Santa Redoma: por una especie de golpe retrospectivo, el bautismo de Cristo se habría concebido a imagen del de Clodoveo. También se podría pensar en un efecto inverso: la redoma, como la paloma, habría sido sugerida a la imaginación de los fieles o de los clérigos de Reims ante la vista de una obra de arte que representara el bautismo del Salvador. Desgraciadamente, nuestro testimonio más antiguo sobre la leyenda y el más antiguo documento iconográfico conocido, que coloca una redoma en el pico de la paloma volando por encima del Jordán —es un objeto de marfil del siglo IX—, son aproximadamente contemporáneos. Salvo que apareciera algún descubrimiento nuevo, la cuestión de saber en qué sentido se ejerció la influencia quedará sin solución.

figuraran una escena bautismal, quizás habrían bastado para que se imaginara la aparición del pájaro maravilloso. En el caso de esta aparición, Hincmaro no ha tenido más que recogerla del propio folklore local. Lo que sí le pertenece, sin duda posible, es la idea de emplear el bálsamo de Clodoveo para la unción de los reyes, misma que puso en práctica por primera vez en 869. Mediante este hallazgo casi genial hizo que un cuento trivial viniera a servir los intereses de la metrópolis de la que él era pastor, de la dinastía a la que había jurado fidelidad, de la Iglesia universal a la que quería asegurarle el dominio sobre los jefes temporales.

Por poseer el óleo divino, los arzobispos de Reims pasaban a ser consagradores natos de sus soberanos. Y los reyes de la Francia occidental, por ser los únicos entre todos los príncipes de raza franca que recibían la unción con este óleo venido del cielo, pasaron a brillar desde entonces con un resplandor milagroso por encima de todos los monarcas cristianos.

En suma, los ritos de la consagración que, según creía Hincmaro, constituían el signo y la prueba de la sumisión de la realeza al sacerdocio, por ser de introducción relativamente reciente en la Galia habían carecido hasta entonces de ese carácter eminentemente respetable que sólo un largo pasado puede otorgar a los gestos piadosos: Hincmaro les creó una tradición.

Después de él, la leyenda se difundió rápidamente en la literatura y arraigó en las conciencias. Pero su destino estuvo estrechamente ligado a la suerte de las pretensiones manifestadas por los arzobispos de Reims. Y éstos no conquistaron sin esfuerzo el derecho exclusivo a consagrar a los reyes. Para su fortuna, en el momento del advenimiento definitivo de la dinastía capeta, en 987, su gran rival, el arzobispo de Sens, se alineó entre los oponentes. Este golpe de fortuna decidió su triunfo. Su privilegio, reconocido solemnemente por el papa Urbano II en 1089, sólo fue transgredido dos veces hasta el final de la monarquía: en 1110 por Luis VI y en 1594 por Enrique IV; y en ambos casos en razón de circunstancias completamente excepcionales.[86] Con ellos venció la Santa Redoma.

[86] Lista de los lugares de la consagración y de los prelados consagradores, en R. Holtzmann,

Por supuesto, alrededor del tema primitivo, la imaginación de esta época tan apasionada por los milagros incorporó fantasías nuevas con que adornarlo. Desde el siglo XIII se relataba que el nivel del líquido no cambiaba jamás en el frasco que había traído en otro tiempo la paloma, a pesar de que en cada consagración se debían extraer algunas gotas.[87] Más tarde, por el contrario, se aseguró que, después de cumplida la consagración, este asombroso frasco se vaciaba súbitamente, y se iba llenando de nuevo, sin que nadie lo tocara, inmediatamente antes de la siguiente consagración.[88] O bien se creía saber que el nivel oscilaba sin cesar, subiendo o descendiendo según que la salud del príncipe reinante fuese buena o mala.[89] La materia de que estaba fabricada la Redoma era de naturaleza desconocida, sin parangón en la tierra; y su contenido difundía un aroma delicioso...[90]

En verdad, todos estos rasgos maravillosos no eran más que fantasías populares. La leyenda auténtica no residía allí: consistía en-

Französische Verfassungsgeschichte, Munich y Berlín, 1910, pp. 114-119 (751-1179), 180 (1223-1429) y 312 (1461-1775). Bula de Urbano II, Jaffé-Wattenbach, *Regesta*, núm. 5415 (25 de diciembre de 1089). Consagración de Luis VI: A. Luchaire, *Louis VI le Gros*, núm. 57; de Enrique IV, véase *infra*, p. 433-434. Obsérvese que la bula de Urbano II les confiere también a los arzobispos de Reims el derecho exclusivo de imponer la corona al rey cuando se hallen presentes en alguna de estas solemnidades donde el monarca apareciera con la corona en la cabeza, según las costumbres de entonces.

[87] Leyenda atestiguada por primera vez, según parece, por Philippe Mouskes, *Chronique (Collect. des chron. belges)*, vv. 24221 ss., y por una noticia escrita por una mano del siglo XIII sobre una de las hojas del manuscrito de la Bibl. Nat. lat. 13578 y publicada por Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits*, II, 1891, p. 272; se la vuelve a encontrar más tarde en Froissart, II, § 173, y Étienne de Conty, latín 11730, fol. 31 v, col. 1. Cabe preguntarse si hay ya una alusión a esta creencia en Nicolás de Bray, *Gesta Ludovici VIII*, *Hist. de France*, XVII, p. 313, donde el v. 58 está indudablemente alterado.

[88] Robert Blondel, *Oratio historialis* (escrito en 1449), cap. XLIII, 110 en *Œuvres*, ed. A. Héron *(Soc. de l'hist. de la Normandie)*, I, p. 275; *cf.* la traducción francesa, *ibid.*, p. 461; B. Chassanaeus (Chasseneux), *Catalogues gloriae mundi*, en 4°, Francfort, 1586 (la 1ª ed. es de 1579), parte V, considerando 30, p. 142.

[89] René de Ceriziers, *Les heureux commencemens de la France chrestienne*, 1633, pp. 188-189; el padre de Ceriziers rechaza esta creencia, al igual que la anterior.

[90] Juan Golein, véase *infra*, apéndice IV, p. 584. En todos los países se le testimoniaba al óleo de la consagración un respeto con mezcla de terror, cuyas manifestaciones recuerdan un poco las prácticas clasificadas por los etnógrafos con el nombre de *tabú*; *cf.* Legg, *Coronation Records*, p. XXXIX; pero sobre todo en Francia, el carácter milagroso de la crisma llevó a los doctores a sutilizar sobre estas prescripciones: Juan Golein llega hasta pretender que el rey, como un "Nazareno" de la Biblia (*cf. Jueces*, XIII, 5), no debe volver a hacer pasar la navaja por su cabeza después que la tocó la unción, y por igual razón debe llevar toda su vida una cofia (véase *infra*, p. 591).

teramente en el origen celeste del bálsamo. Un poeta del siglo XIII, Richier, autor de una *Vida de san Remigio,* describió en términos pintorescos el incomparable privilegio de los reyes de Francia. "En todas las demás regiones", decía, los reyes deben "comprar en el comercio sus unciones"; sólo en Francia, donde el óleo de las consagraciones reales fue enviado directamente del cielo, ocurre de otra manera:

> ... onques coçons ne regratiers
> N'i gaaingna denier a vendre
> L'oncion.[91]

Le estaba reservado al siglo XIV agregarle una piedra o dos al edificio legendario. Hacia mediados de siglo aparecieron las tradiciones relativas a la "invención" de las flores de lis.[92] Hacía ya muchos años que las lises heráldicas adornaban el blasón de los reyes capetos. Desde Felipe Augusto figuraban en su sello.[93] Pero durante mucho tiempo no se pensó en atribuirles un origen sobrenatural. Giraud de Cambrie, bajo el reinado de Felipe Augusto, precisamente en su libro *De la instrucción de los príncipes,* elogió la gloria de estas "simples

[91] *La Vie de Saint Remi, poème du XIII siècle, par Richier,* ed. W. N. Bolderston, en 12, Londres, 1912 (la edición es especialmente insuficiente), vv. 8145 ss. Bajo Carlos V, Juan Golein, que quizás había leído a Richier, cuyos dos ejemplares figuraban en la biblioteca real (*cf.* Paul Meyer, *Notices et extraits des manuscrits,* XXV, 1, p. 117), emplea expresiones análogas: véase *infra,* apéndice IV, pp. 586 ss.

[92] Sobre la historia de las flores de lis existe toda una literatura del Antiguo Régimen. A nuestro entender, conviene retener de ella sobre todo las tres obras o memorias siguientes; J. J. Chifletius, *Lilium francicum,* Amberes, en 4°, 1658; Sainte-Marthe, *Traité historique des armes de France,* en 12, 1683 (el pasaje relativo a la flor de lis reproduce a Leber, *Collect. des meilleures dissertations,* XIII, pp. 198 ss.); De Foncemagne, *De l'origine des armoires en général, et en particulier celles de nos rois; Mém. Acad. Inscriptions,* XX, y Leber, XIII, pp. 169 ss. Como trabajos modernos, las notas de P. Meyer en su edición del *Débat des hérauts d'armes de France et d'Angleterre (Soc. anc. Textes),* 1877, en el § 34 del debate francés, en el § 30 de la réplica inglesa, y sobre todo Max Prinet, *Les variations du nombre des fleurs de lis dans les armes de France; Bullet. monumental,* LXXV (1911), pp. 482 ss. El folleto de J. van Malderghem, *Les fleurs de lis de l'ancienne monarchie française,* 1894 (extr. de los *Annales de la Soc. d'Archéologie de Bruxelles,* VIII) no estudia la leyenda que nos interesa aquí. La memoria de Renaud, *Origine des fleurs de lis dans les armoiries royales de France; Annales de la Soc. histor. et archéolog. de Château-Thierry,* 1890, p. 145, es de las que sólo hay que citar para aconsejar a los eruditos que se eviten la molestia de leerla.

[93] L. Delisle, *Catalogue des actes de Philippe-Auguste,* introducción, p. LXXXIX.

florecillas", *simplicibus tantum gladioli flosculis,* ante las cuales vio huir al leopardo y al león, orgullosos emblemas de los Plantagenet y de los Welf. Si hubiera conocido, de ellas, un pasado maravilloso, no habría dejado de comunicárnoslo.[94] El mismo silencio vuelve a encontrarse alrededor de un siglo más tarde, en dos poemas en lengua francesa dedicados a cantar los emblemas reales: la *Capa de las tres flores de lis,* de Felipe de Vitry, escrito poco antes de 1335, y *La planta de la flor de lis,* que parece fechado en 1338 o muy cerca de este año.[95] Pero, poco después, la nueva leyenda surgía a plena luz.

Ella parece haber tenido su primera expresión literaria en un breve poema latino, en verso rimado groseramente, escrito en fecha difícil de precisar, pero que se debe ubicar sin duda en las inmediaciones del año 1350, por un religioso de la abadía de Joyenval, de la diócesis de Chartres. Joyenval era un monasterio de la orden de Prémontré, fundado en 1221 por uno de los más grandes personajes de la corte de Francia, oficial mayor de la casa real, Bartolomé de Roye. Se levantaba al pie de las alturas que coronan el bosque de Marly, en las faldas de un pequeño valle, cerca de una fuente. No lejos de allí, hacia el norte, se juntan el Sena y el Oise, cerca del poblado de Conflans Sainte-Honorine, y sobre una colina, una torre denominada Montjoie: era éste una especie de nombre común que se aplicaba a todas las construcciones o montones de piedras que, situados en una altura, podrían servir de punto de referencia a los viajeros. En este pequeño cantón de la Isla de Francia, nuestro autor sitúa su ingenua narración. En tiempos paganos, nos dice, vivían en Francia dos grandes reyes: uno llamado Conflat, que residía en el castillo de Conflans; el otro, Clodoveo, en Montjoie. Aunque ambos adoraban a Júpiter y a Mercurio, se hacían la guerra sin cesar; pero Clodoveo era el menos poderoso. Se había casado con una cristiana, Clotilde, que por mu-

[94] *De principis instructione,* Dist. III, cap. XXX, ed. de los *Rolls Series,* VIII, pp. 320-321. Sobre el león de los Welf y de Otón IV —el vencido de Bouvines— véase en particular Erich Gritzner, *Symbole und Wappen des alten deutschen Reiches (Leipziger Studien aus dem Gebiete der Geschichte,* VIII, 3), p. 49.

[95] *Le chapel des Trois fleurs de lis,* ed. Piaget, *Romania,* XXVII (1898); el *Dict. de la fleur de lys,* todavía inédito. Yo he consultado el manuscrito de la Bibl. Nat. lat. 4 120, fol. 148; *cf.* Priret, *loc. cit.,* p. 482.

cho tiempo trató inútilmente de convertirlo. Un día, Conflat le envió un desafío; y Clodoveo, aunque seguro de que resultaría vencido, no quiso eludir el combate. Cuando llegó el momento, pidió sus armas, y con gran asombro, cuando su escudero se las entregó, comprobó que en lugar de su blasón habitual —medias lunas— lucían ahora tres flores de lis de oro sobre fondo azul. Clodoveo las devolvió y pidió otras; pero volvieron a presentarle los mismos emblemas, y eso ocurrió cuatro veces, hasta que, llegado el momento de ir a combatir, se decidió a ponerse una armadura decorada con las misteriosas flores. ¿Qué había ocurrido? En el valle de Joyenval, cerca de la fuente, vivía en esa época un piadoso ermitaño, al que la reina Clotilde solía visitar. Poco antes del día establecido para la batalla, ella fue a verlo y estuvo orando con él. Entonces se le apareció un ángel al santo ermitaño, que llevaba consigo un escudo azul adornado con flores de lis en oro. "Si Clodoveo lleva estos emblemas —dijo el celeste mensajero—— le darán la victoria." Vuelta a palacio, la reina, aprovechando una ausencia de su esposo, hizo borrar de sus vestiduras y armas las medialunas malditas y las sustituyó con flores de lis según el modelo del escudo maravilloso. Ya vimos cómo este engaño conyugal tomó por sorpresa a Clodoveo. Inútil agregar que, contra todo lo esperado, él fue vencedor en Montjoie —de ahí el grito de guerra Montjoie Saint Denis—[96] y, enterado por su mujer de lo ocurrido, se hizo cristiano y llegó a ser un monarca extremadamente poderoso...[97]

[96] Debe quedar bien entendido que el célebre grito de guerra es muy anterior al siglo XIV; fue atestiguado por primera vez, bajo la forma Montjoie *(Meum Gaudium)* por Orderic Vital, en el año 1119; XII, 12; ed. Le Prevost *(Soc. de l'hist. de France)*, IV, p. 341. Por lo demás, su origen sigue siendo misterioso.

[97] Bibl. Nat. manuscrito latín 14 663, fols. 35-36 v. El manuscrito es una recopilación de diversos textos históricos, de manos diferentes, compilados hacia mediados del siglo XIV, sin duda en Saint Victor (fols. 13 y 14); ciertos extractos del prefacio que le puso Raúl de Presles a la *Cité de Dieu* guardan relación con nuestro poema (fol. 38 y v). Que el poema haya sido redactado en Joyenval es lo que surge de numerosos pasajes del propio texto y especialmente del comienzo del cuarteto final: "Zelator tocuis boni fundavit Bartholomeus —- locum quo sumus coloni..." Sobre Montjoie, cerca de Conflans, véase abate Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, ed. F. Bournon, II, 1883, p. 87. Sobre los Montjoies en general, especialmente Ad. Baudoin, *Montjoie Saint-Denis; Mém. Acad. Sciences Toulouse*, 7ª serie, v, pp. 157 ss. Podríamos vernos tentados a explicar la ubicación de la leyenda de la lis en Joyenval por

Como se ve, esta historieta es de una ingenuidad desconcertante; la pobreza de su fondo sólo se iguala a la torpeza del estilo. ¿De dónde provenía? ¿Sus rasgos fundamentales ya habían quedado constituidos antes que Joyenval se apoderara de ella? Y el papel de los monjes de Prémontré en la génesis de la leyenda ¿fue sólo el de situar los episodios fundamentales alrededor de su casa? ¿O, por el contrario, nació realmente esta leyenda en la pequeña comunidad, no lejos de Montjoie, quizás al principio como cuentos que se narraban a los peregrinos? No se sabe. Pero lo cierto es que el relato tuvo una rápida difusión por el mundo.

El honor de haberla propagado corresponde a los cortesanos de Carlos V, siempre al acecho de todo lo que pudiera consolidar el prestigio sobrenatural de la realeza. La versión que nos da Raúl de Presles en su prefacio a la *Ciudad de Dios* está visiblemente inspirada en la tradición de Joyenval.[98] El ermitaño del valle parecía que iba a convertirse en uno de los patronos de la monarquía. Pero durante algún tiempo se le opuso un rival temible en la persona de san Dionisio. Este gran santo les pareció a ciertos espíritus más digno de haber recibido la revelación del blasón real, que un oscuro anacoreta. Según toda probabilidad, esta forma nueva de la anécdota tomó nacimiento en el propio monasterio de san Dionisio. Pero hay algo que prueba que sólo se debe ver en ella una forma secundaria, una transposición del tema original; y es que sitúa uno de los episodios fundamentales de la leyenda —la aparición del ángel— "en el castillo de Montjoie, a seis leguas de París", es decir, precisamente en la torre próxima a Joyenval. Un relato que se hubiera originado total-

una razón iconográfica: interpretación que se le dio a los escudos de armas de la abadía, que acaso por concesión del rey llevaban las flores de lis. Pero para darle alguna verosimilitud a esta hipótesis, habría que probar que esos escudos de armas fueron tales desde antes del momento en que aparecen nuestros primeros testimonios sobre la leyenda. Y esto parece imposible en el estado actual de nuestros conocimientos. Aparecen flores de lis en un contrasello de la abadía de 1364, pero faltan en el sello de la comunidad en 1245 (Douët D'Arcq., *Collection de sceaux*, III, núms. 8776 y 8250).

[98] Ed. de 1531, fol. a III: el rey adversario de Clodoveo se llamaba *Caudat* (¿alusión a la leyenda popular que atribuía una cola a los ingleses: *caudati Anglici*?); *cf.* Guillebert de Metz, ed. Leroux de Liney, p. 149.

mente en san Dionisio habría tenido como marco topográfico la abadía o sus alrededores inmediatos.

Los asiduos concurrentes a la biblioteca de Carlos V, o los apologistas de la realeza en la generación siguiente, como Juan Golein, Esteban de Conty y el autor de un poema latino muy breve en alabanza de las flores de lis que suele atribuírsele a Gerson, se inclinaron por san Dionisio. Juan Corbechon, traductor y adaptador del célebre libro de Bartolomé el Inglés sobre las *Propiedades de las cosas*, y el autor del *Sueño del vergel*, permanecieron neutrales. Pero al final predominó el ermitaño, que siempre tuvo sus partidarios. Contamos con el propio ejemplar del *Tratado de la consagración*, de Juan Golein, que su autor le ofreció a Carlos V. Tiene algunas notas marginales, debidas a un lector contemporáneo, en las que es posible complacerse en reconocer al mismo rey dictándolas a su secretario, con la sola condición de no tomar lo que es una seductora hipótesis por una certidumbre. Y frente al pasaje en el que Golein atribuye a san Dionisio el milagro de las flores de lis, el anotador, quienquiera que haya sido, expuso sus preferencias por la tradición de Joyenval. Y a partir del siglo xv fue ésta la que se impuso definitivamente.[99]

Con un retoque, sin embargo. La versión primitiva, que confundía —según vieja costumbre medieval— al Islam con el paganismo, le daba a Clodoveo por armas la medialuna, antes de su conversión. En el *Sueño del vergel* se introdujo una variante que iba a hacer fortuna: en el escudo francés, tres sapos precedieron a las tres flores de lis. ¿Por qué sapos? ¿Tenemos que ver aquí, como lo proponía en el

[99] Juan Golein, *véase infra*, apéndice IV, p. 584 (pero *cf.* la nota 16); Ét. de Conty, latín 11730, fol. 31 v, col. 2 (relato particularmente desarrollado, donde aparece mencionada la aparición del ángel a San Dionisio: "in castro quod gallice vocatur Montjoie, quod castrum distat a civitate Parisiensi per sex leucas vel circiter"); Gerson (?), *Carmen optativum ut Lilia crescant*, *Opera*, ed. de 1606, parte II, col. 768; Jean Corbechon, traducción de Bartolomeo el Inglés, *Le proprietaire des choses*, ed. de Lyon, folio, hacia 1485 (Biblioteca de la Sorbona), lib. XVII, cap. CX. El pasaje de que se trata es, claro está, una adición al texto de Bartolomeo; *cf.* Ch. V. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, en 12, 1911, p. 122, n. 3 (en la noticia de Langlois sobre Bartolomeo el Inglés se encontrará la bibliografía relativa a J. Corbechon); *Songe du Verger*, I, c. LXXXVI; *cf.* c. XXXVI (Brunet, *Traitez*, pp. 82, 31); texto latino, I, c. CLXXIII (Goldast, I, p. 129). Sobre las anotaciones del manuscrito de Juan Golein, que según toda probabilidad no son de la mano de Carlos V, pero que podrían haber sido dictadas por él a un escriba cualquiera, véase *infra*, p. 590.

siglo XVII el presidente del tribunal de cuentas, Claudio Fauchet, una confusión iconográfica?: en los antiguos escudos de armas, las flores de lis, groseramente dibujadas, pudieron tomarse por la imagen un poco simplificada "de este sucio animal". Esta hipótesis, que nuestro autor apoya con un pequeño esquema gráfico, es sin duda más ingeniosa que convincente. Lo cierto es que la historia de los sapos, difundida primero por escritores que trabajaban para la gloria de la monarquía francesa, terminó por brindar a los enemigos de la dinastía la oportunidad de permitirse burlas fáciles. "Los flamencos y los de los Países Bajos —dice Fauchet—, por desprecio y por esta causa, nos llaman sapos francos."[100]

Pero en definitiva estas mofas importaban poco. La leyenda de las flores de lis, constituida hacia el año 1400 en su forma definitiva, se había convertido en uno de los adornos emblemáticos del ciclo monárquico. En 1429, el día de la Navidad, en Windsor, delante del pequeño rey Enrique VI, que llevaba las dos coronas, las de Francia y de Inglaterra, el poeta Lydgate relató su leyenda al mismo tiempo que la historia de la Santa Redoma: asociación que desde entonces se hizo clásica.[101] Luego los artistas tomaron el mismo motivo de los escritores políticos: en una miniatura de un *Libro de horas*, realizado por el duque de Bedford,[102] o en tapicerías flamencas del siglo XV,[103] figuran los episodios principales. Obras didácticas, poemas, imáge-

[100] Claude Fauchet, *Origines des chevaliers, armoiries et héraux*, lib. I, cap. II: *Œuvres*, en 4°, 1610, p. 513 r y v. La hipótesis iconográfica fue retomada por Sainte-Marthe, Leber, *loc. cit.*, p. 200.

[101] Rudolf Brotanek, *Die englischen Maskenspiele; Wiener Beiträge zur englischen Philologie*, XV (1902), pp. 317 ss.; *cf.* p. 12 (ermita de Joyenval; sapos).

[102] Brit. Mus. Add., ms. 18850; *cf.* George F. Warner, *Illuminated Manuscripts in the British Museum*, 3ª serie, 1903.

[103] Una tapicería que representa la historia de las flores de lis aparece mencionada por Jean de Haynin en su descripción de las fiestas del casamiento de Carlos el Temerario con Margarita de York: *Les Mémoires de Messire Jean, seigneur de Haynin*, ed. R. Chalon *(Soc. bibliophiles belges)*, I, Mons, 1842, p. 108. Chiflet, *Lilium francicum*, p. 32, reprodujo en su grabado un fragmento de otra tapicería (que se encontraba en su época en el Palacio de Bruselas), donde se ve a Clodoveo —supuestamente partiendo hacia la guerra contra los alemanes— siguiendo al estandarte con los tres sapos. El dibujo a pluma a partir del cual se grabó la plancha se halla conservado en Amberes, en el Museo Plantin, núm. 56, y se debe a J. van Werden. *Cf.* también, más adelante, en las "Adiciones y rectificaciones".

nes, todo le hablaba al pueblo del origen milagroso del blasón de sus reyes.[104]

Después del escudo, la bandera. El más ilustre de los pendones reales era la oriflama, el "estandarte" de "cendal rojo" que los Capetos iban a buscar a Saint-Denis cada vez que iniciaban una campaña.[105] Su pasado no tenía nada de misterioso: era el pendón de la abadía de Saint-Denis y se transformó con toda naturalidad en gonfelón real desde que, bajo el reinado de Felipe I, los reyes se convirtieron a la vez en vasallos, procuradores y gonfalonieros del santo, por haber adquirido el condado del Vexin.[106] Pero, ¿cómo se iban a conformar para un objeto tan conmovedor de tan modesta historia, cuando la segunda de las enseñas reales, el pendón con flores de lis, que en el siglo XIV aparecía a su lado en la consagración, recordaba a todos el milagro de las flores de lis? De muy buena gana se buscó referir el origen de la oriflama a los grandes príncipes del pasado: Dagoberto, fundador de Saint-Denis,[107] y sobre todo Carlomagno.

[104] De manera excepcional se atribuyó a Carlomagno el origen de las flores de lis, que le habrían sido entregadas por un ángel venido del cielo. La leyenda está relatada de este modo por el escritor inglés Nicolas Upton, que tomó parte en el sitio de Orleáns en 1428: *De studio militari*, lib. III, en 4°, Londres, 1654, p. 109; *cf.* también *Magistri Johannis de Bado Aureo tractatus de armis*, editado al mismo tiempo que Upton y en el mismo volumen por E. Bissaeus, que lo considera también escrito por Upton bajo seudónimo. Esta forma de la tradición parece haber alcanzado gran éxito. Upton parece remitirnos a Froissart, en quien no encuentro nada parecido.

[105] Todavía no existe nada mejor sobre la oriflama que la disertación de Du Cange, *De la bannière de Saint Denys et de l'oriflamme; Glossarium*, ed. Henschel, VII, pp. 71 ss. La literatura moderna es en general más abundante que realmente útil. Véase, sin embargo, a Gustave Desjardins, *Recherches sur les drapeaux français*, 1874, pp. 1-13 y 126-129. Por supuesto, aquí sólo me ocupo de la historia legendaria de la oriflama.

[106] Diploma de Luis VI para san Dionisio (1124): J. Tardif, *Monuments historiques*, núm. 391 (Luchaire, *Louis VI*, núm. 348); Suger, *Vie de Louis le Gros*, ed. A. Molinier *(Collect. de textes pour servir a l'étude... de l'histoire)*, c. XXVI, p. 102. Sobre el uso de estandartes pertenecientes a las iglesias, véase un texto curioso, *Miracles de Saint Benoit*, V, 2, ed. E. de Certain *(Soc. de l'Hist. de France)*, p. 193 (a propósito de las milicias de paz berrichooas).

[107] Es la opinión expuesta por Guillaume Guiart, *Branche des royaux lignages*, en Buchon, *Collection des chroniques*, VII, vv. 1151 ss. (año 1190). Se observará que, según Guiart, los reyes de Francia no debían levantar la oriflama más que cuando se trataba de combatir a "turcos o paganos", o bien a "falsos cristianos condenados". En cambio, en otras guerras podían usar un pendón semejante a una oriflama, pero que no era la oriflama auténtica (v. 1180 ss.). En efecto, en tiempos de Raúl de Presles (prefacio a la *Cité de Dieu*, ed. de 1531, fol. a II), había dos pendones semejantes "dont l'une estoit appellée la banniere Charlemaine... Et est ce que l'on appelle propement l'oriflamme". *Cf.* también J. Golein, *infra*, p. 593, según el cual los reyes manda-

Ya el autor de la *Canción de Rolando* la confunde con el *vexillum* romano que el papa León III le había ofrecido a Carlos, tal como lo relatan las crónicas y lo muestra un mosaico célebre en Roma, en el palacio de Letrán, seguramente bien conocido por los peregrinos.[108] Pero hasta ese momento no había nada de sobrenatural. Los escritores a sueldo de Carlos V se encargaron de cumplir con su misión en este aspecto. En Raúl de Presles o en Juan Golein, el relato es el mismo: el emperador de Constantinopla ve en sueños a un caballero de pie junto a su lecho, sosteniendo en su mano una lanza de la que salen llamas. Después, un ángel le explica que este caballero, y sólo él, librará a sus estados de los sarracenos. Por último, el emperador griego reconoce en Carlomagno a su salvador, y la lanza en llamas será la oriflama.[109]

Esta forma de la tradición no llegó a imponerse. El óleo de la consagración y los escudos de armas reales le fueron enviados a Clodoveo desde lo alto. Por una asociación de ideas muy natural, también a Clodoveo se le atribuyó la revelación de la oriflama. Tal fue a fines del siglo XV la creencia más generalmente admitida.[110]

ban fabricar para cada campaña una seudooriflama nueva. Tomo de Guiart la expresión "cendal rojo".

[108] VV. 3093 ss. *Cf.* el comentario de J. Bédier, *Légendes épiques*, II, 1908, pp. 229 ss. Sobre el mosaico, Ph. Lauer, *Le Palais du Latran*, gr. en 4°, 1911 (tesis de letras, París), pp. 105 ss. Sobre la oriflama considerada corrientemente como el *signum regis Karolis*, el *vexillum Karoli Magni*, *cf.* Gervais de Cantebury, *Chronica (Rolls Series)*, I, p. 309, a. 1184. Richer de Senones, *Gesta Senoniensis eccl.*, III, c. 15, *Monum. Germ.*, *SS*, XXV, p. 295.

[109] Raúl de Presles, prefacio a la traducción de la *Cité de Dieu*, ed. de 1531, fol. a III v; *cf.* Guillebert de Metz, ed. Leroux de Lincy, pp. 149-150. Lancelot, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Raoul de Presles, Mémoires Acad. Inscriptions*, XIII (1740), p. 627, cita de Raúl un *Discours sur l'oriflamme* que no conozco. También atribuye el origen de la oriflama a Carlomagno, al que parecería que se la envió san Dionisio (*loc. cit.*, p. 629). Juan Golein, *infra*, apéndice IV, p. 592. La formación de la leyenda de la oriflama coincide con la introducción de una bendición de este estandarte en el ceremonial de la consagración. Este texto litúrgico aparece por primera vez, según parece, en un Pontifical de Sens, Martene, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, en 4°, Ruán, 1702, III, p. 221, después en la *Coronation Boole of Charles V of France*, ed. Dewick, p. 50; en el Brit. Mus. Add., ms. 32097, contemporáneo también de Carlos V (citado en Ul. Chevalier, *Bibl. liturgique*, VII, p. XXXII, n. 2); en Juan Golein, *infra*, p. 592; *cf.* la miniatura reproducida por Montfaucon, *Monumens de la monarchie française*, III, lám. III, y las de la *Coronation Book*, lám. 38, y del ms. franc. 437 de la Bibl. Nat., que incluye la obra de Juan Golein (véase *infra*, p. 591, n. 19).

[110] Véanse, por ejemplo, el tratado de los *Droiz de la Couronne*, escrito en 1459 o 1460, que será citado en la siguiente nota; el *Débat des hérauts d'armes de France et d'Angleterre*, escrito

La Santa Redoma, las flores de lis traídas del cielo; la oriflama, también celeste en sus orígenes; y agreguemos el don de curación: tenemos así el haz maravilloso que los apologistas de la realeza capeta ofrecieron sin cesar a la admiración de Europa. Y así lo hicieron, por ejemplo, los embajadores de Carlos VII cuando se dirigieron al papa Pío II el 30 de noviembre de 1459.[111]

Ya en tiempos en que la leyenda de la Santa Redoma constituía por sí sola todo el ciclo monárquico, la dinastía francesa extraía de ella un gran esplendor. A comienzos del siglo XIII, en un documento semioficial —un *ordo* de la consagración—, un rey de Francia se vanagloriaba "de ser el único entre todos los reyes de la tierra que brillaba con el glorioso privilegio de recibir la unción con un óleo enviado del cielo".[112] Algunos años más tarde, un cronista inglés, Mateo de París, no dudaba en reconocerles a los soberanos franceses una especie de supremacía basada en esta fuente divina de su poder.[113]

Tales afirmaciones, escuchadas hasta en boca de sus mismos súbditos, no podían dejar de excitar los celos de los Plantagenet, rivales de los Capetos. De ahí que buscaran a su vez un bálsamo milagroso.

entre 1453 y 1461; ed. L. Pannier y P. Meyer *(Soc. des anc. textes)*, 1877, § 34, p. 12. Al parecer, la misma teoría se refleja en las palabras bastante imprecisas de los embajadores de Carlos VII, frente al papa Pío II; *infra*, n. 111. Véase también más tarde a R. Caguin, *Rerum gallicarum Annales*, lib., I, cap. 3, ed. de 1527, Francfort, p. 8. Por una confusión análoga, pero de sentido inverso, la invención de las flores de lis le fue atribuida a veces a Carlomagno; véase *supra*, p. 321, n. 104.

[111] D'Achery, *Spicilegium*, fol., 1723, III, p. 821, col. 2; *cf.*, para las flores de lis, el discurso de los enviados de Luis XI ante el papa, en 1478, en De Maulde, *La diplomatie au temps de Machiavel*, p. 60, n. 2. "Las armas con las flores de lis, la oriflama y la Santa Redoma", las tres enviadas por Dios a Clodoveo, son también mencionadas en el pequeño tratado *Des Droiz de la couronne de France* (escrito en 1459 o 1460), que por otra parte es sólo una traducción, pero que presenta a menudo diferencias sensibles con el original, de la *Oratio historialis* de Robert Blondel: el texto latino es menos claro: "celestia regni insignia et ampulam" *(Œuvres de Robert Blondel*, ed. A. Héron, pp. 402, 232).

[112] *Ordo* de la consagración de Luis VIII; ed. H. Schreuer, *Ueber altfranzösische Krönungsordnungen*, p. 39: "Regem qui solus inter universos Reges terrae hoc glorioso praefulget Privilegio, ut oleo coelitus misso singulariter inungatur".

[113] *Chron. majora*, ed. Luard *(Rolls Series)*, V, p. 480, a. 1254: "Dominus rex Francorum, qui terrestrium rex regum est, tum propter ejus caelestem inunctionem, tum propter sui potestatem et militiae eminentiam"; *ibid.*, p. 606 (1257): "Archiepiscopus Remensis qui regem Francorum caelesti consecrat crismate, quapropter rex Francorum regum censetur dignissimus". Ya hemos visto antes que Tolomeo de Lucques encomia también la unción real francesa.

La historia de esta tentativa, que hasta ahora ha sido dejada de lado por los historiadores, merece ser expuesta con alguna precisión.

El primer episodio se sitúa en el reinado de Eduardo II. En 1318, un dominico, el hermano Nicolás de Stratton, encargado por este príncipe de una misión secreta, se encontró en Avignon con el papa Juan XXII. Y entonces le hizo al soberano pontífice un relato bastante circunstanciado, del que presentamos lo fundamental.[114]

Remontémonos con el pensamiento a la época en que Enrique II Plantagenet reinaba en Inglaterra. Tomás Becket, exiliado, se encontraba en Francia. Y entonces tiene una visión: se le aparece la Virgen y le predice su muerte cercana, al tiempo que lo instruye sobre los designios de Dios: el quinto rey que reine en Inglaterra a partir de Enrique II será un "hombre probo, campeón de la Iglesia" —una simple operación aritmética nos prueba, como era de esperar, que Eduardo II era el referido—. Este príncipe, sin duda en razón de sus méritos, debía ser ungido por un óleo particularmente santo, cuya virtud le valdría poder "reconquistar la Tierra Santa de la gente pagana", profecía o, si se quiere, promesa bajo forma profética, de la que la corte inglesa esperaba un efecto especialmente feliz sobre un papa al que se sabía preocupado en ese momento con proyectos de cruzadas. Los reyes sucesores del valeroso monarca serán ungidos también, en lo sucesivo, con el mismo precioso líquido. Dicho lo cual, la Virgen le tiende al santo arzobispo una "redoma" que encierra, por supuesto, el óleo predestinado.

Sería demasiado fatigoso relatar ahora cómo este frasco pasó de las manos de Tomás Becket a las de un monje de San Cipriano de Poitiers; fue ocultado en esta misma ciudad bajo una piedra en la Iglesia de San Jorge; escapó luego a la codicia del "gran príncipe de los paga-

[114] Lo que sigue, según la bula de Juan XXII, Aviñon, 4 de junio de 1318, cuyo texto más completo ha sido dado por L. G. Wickham Legg, *English Coronation Records*, núm. x. Pero Legg lo cree inédito equivocadamente, pues se encuentra ya en gran parte en Baronius-Raynaldus, *Annales*, Joann. XXII, año 4, núm. 20. El dominico, enviado del rey de Inglaterra, es designado en la bula simplemente como "fratris N., ordinis predicatorum nostri penitentarii". Evidentemente debe identificársele con Nicolás de Stratton, ex provincial de Inglaterra, y desde el 22 de febrero de 1313 penitenciario de la diócesis de Winchester; *cf.* C. F. R. Palmer, *Fasti ordinis fratrum praedicatorum*; *Archaeological Journal*, XXXV (1878), p. 147.

nos", y finalmente llegó hasta el duque Juan II de Brabante, marido de una hermana de Eduardo II. De creerle al embajador inglés, este Juan II, que se encontraba en Londres para la coronación de su cuñado en 1307, habría llevado consigo el óleo milagroso y le habría aconsejado vivamente al nuevo rey que se hiciera ungir con él. Pero asesorado por sus consejeros, Eduardo II se negó a hacerlo, no queriendo modificar para nada los usos seguidos en este punto antes de él. Entonces numerosas desgracias se abatieron sobre su reinado. ¿No se debería ello, sin duda, a que despreció este óleo que había sido entregado por la Virgen a santo Tomás? ¿Y no cesarían esos males si se recurriera a él? Idea tanto más natural cuanto que recientemente habían quedado demostradas sus virtudes milagrosas: gracias a ese óleo, la condesa de Luxemburgo —futura emperatriz— se había curado de una grave herida. Se trataba, pues, de reiniciar la ceremonia de la unción, sirviéndose ahora del líquido prescrito por la profecía.

Pero atribuir tanta importancia a un óleo especial, en desmedro del consagrado según las prescripciones corrientes de la Iglesia, como el que se utilizó en 1307, ¿no era incurrir en superstición? Y en particular, ¿se tenía derecho a recomenzar un rito tan grave? ¿No sería esto un pecado? Sin duda había precedentes; por lo menos, uno: Carlomagno, aseguraba el hermano Nicolás, fue ungido por segunda vez por el arzobispo Turpin, con el óleo que provenía de San León el Grande. Este hecho, generalmente ignorado porque el acto había sido secreto, estaba consignado en dos hojas de bronce conservadas en Aquisgrán. A pesar de la autoridad de esta tradición, de la cual, por otro lado, no tenemos más garante que el hermano Nicolás o su señor, la conciencia de Eduardo II no estaba tranquila; y además quería obtener para sus designios la aprobación declarada del jefe espiritual de la cristiandad. De ahí la misión del dominicano, encargado de pedirle al papa su asentimiento para la renovación de la unción, y una vez que retornó a Inglaterra este primer delegado, el envío de una segunda embajada, dirigida por el obispo de Hereford, que llevó informaciones suplementarias requeridas por el soberano pontífice y que urgió a éste a que diera pronto su respuesta.

Esta respuesta fue dada por fin, y poseemos su texto. Bajo la prudente ambigüedad de la forma subyace en ella un escepticismo fácil de percibir. ¿Creía realmente Eduardo II en la torpe fábula que Nicolás de Stratton le había expuesto al papa? ¡Cómo saberlo nunca! Pero con seguridad no todos sus consejeros eran tan ingenuos. En todo caso, Juan XXII no se dejó engañar. Cuidándose mucho de aceptar en forma expresa como digno de fe un cuento tan sospechoso, tampoco creyó el caso rechazarlo abiertamente. Se limitó a evitar con todo cuidado pronunciarse sobre su autenticidad, y de paso aprovechó la ocasión que le ofrecía la pregunta del rey de Inglaterra, para afirmar la teoría oficial de la Iglesia sobre la unción que, "como no deja ninguna huella en el alma" —vale decir que no era un sacramento—, puede repetirse sin sacrilegio.

En cuanto a dar un consejo preciso, aprobando o desaprobando el proyecto concebido por Eduardo II, el papa se negó a ello categóricamente. Y no queriendo comprometer en nada al papado en este asunto, tampoco consintió en designar él mismo al prelado que procedería a la reiniciación del rito, a pesar de los ruegos del soberano. Emitió un único parecer o, mejor dicho, una sola orden: por temor al escándalo, decía, si el rey decidía renovar la unción, ésta sólo podría ser dada en secreto. Y concluía con algunas recomendaciones morales, en ese tono de preceptor aleccionando a su alumno que el pontífice imperioso solía adoptar frente a los príncipes temporales, y más particularmente con el triste soberano de Inglaterra.

¿Aceptó Eduardo II ser ungido a escondidas? No se sabe. En todo caso, debió sentirse especialmente defraudado con la respuesta de Juan XXII, pues por cierto había soñado con impresionar la imaginación de su pueblo con una ceremonia pública, sancionada por la presencia de un enviado pontificio.[115]

[115] M. Kern, *Gottesgnadentum*, p. 118, n. 214, escrito a propósito de la bula de Juan XXII: "Es wurde also nicht an eine Einwirkung auf die öffentliche Meinung, sondern an eine ganz reale Zauberwirkung des Oels durch physischen Influx gedacht". Estamos de acuerdo en que Eduardo II creyó en la posibilidad de una acción "mágica" de esta clase; pero surge claramente de la propia negativa del papa que el rey deseaba también una ceremonia a la vista de todos, capaz de operar sobre la "opinión pública". Sobre el tono habitual del papa para con los soberanos, *cf.* N. Valois, *Histoire littéraire*, XXXIV, p. 481.

La alusión que había hecho el hermano Nicolás a "los infortunios que se han abatido sobre el reino" —debemos entender por ellos las dificultades que surgieron desde el comienzo del reinado debidas a un príncipe torpe y rápidamente impopular— nos proporciona la clave del propósito que perseguía el desdichado rey: afirmar su prestigio claudicante mediante la invocación de un milagro. ¿No fue acaso por esa misma razón, casi seguramente, que en la misma época, o quizás un poco más tarde, se dedicó a hacer de la consagración de los *cramp-rings* una ceremonia verdaderamente real? El rechazo de Juan XXII no le permitió realizar las esperanzas que había puesto en una nueva consagración.[116]

¿Qué se hizo luego del frasco maravilloso? Durante más de un siglo no oiremos hablar de él. ¿Hay que creer, como se dijo más tarde, que simplemente quedó perdido entre los cofres de la Torre? Lo indudable es que le tocó a un usurpador, Enrique IV de Lancaster, triunfar en lo mismo en que fracasó Eduardo II: el 13 de octubre de 1399, en su coronación, Enrique se hizo ungir con el óleo de Tomás Becket, echando de ese modo sobre su ilegitimidad el velo de una consagración en la que el milagro desempeñaba su papel. En esta ocasión se difundió entre el público una versión ligeramente retocada de la primera leyenda: el duque de Lancaster —el propio padre de Enrique IV—, cuando hacía una campaña en Poitou, descubrió en tiempos de Eduardo III el frasco encerrado en un receptáculo en forma de águila. Se lo llevó a su hermano, el Príncipe Negro, para su

[116] Cabe preguntarse si Eduardo II no procuró imitar también en otro aspecto las tradiciones capetas. Por lo que he podido ver, fue bajo su reinado cuando aparece por primera vez la mención de un tributo anual *(chevage)* que los reyes ingleses pagaban al relicario de Santo Tomás de Canterbury (registro de corte, 8 de junio-31 de enero, año 9: E. A. 376, 7, fol. 5 v; Ordenanza de York de junio de 1323, en Tout, *The Place of the Reign of Edw. II*, p. 317. *Cf.* para los reinados siguientes: *Liber Niger Domus Regis Edw. IV*, p. 23, y Farquhar, *Royal Charities*, I, p. 85. ¿No sería una simple copia del tributo *(chevage)* que los reyes de Francia pagaban a Saint-Denis, presumiblemente a título de vasallos de la abadía y, por consiguiente, desde Felipe I o Luis VI? Sobre el uso francés, véase H. F. Delaborde, *Pourquoi Sanit Louis faisait acte de servage a Saint Denis; Bullet. Soc. antiqu.*, 1897, pp. 254-257, y también el falso diploma de Carlomagno, *Monum. Germ., Dipl. Karol*, núm. 286, al que Delaborde no parece haberle prestado atención y que sin embargo es nuestro testimonio más antiguo sobre este curioso rito. Este diploma es objeto ahora de un estudio de Max Buchner en el *Histor. Jahrbuch*, del que sólo pude ver la primera parte (t. XLII, 1922, pp. 12 ss.).

consagración; pero el príncipe murió antes de ser rey y la reliquia, entonces, se perdió. Ricardo II recién la volvió a encontrar después de su coronación y, al no poder obtener de su clero una nueva unción, debió conformarse con servirse del águila de oro como de un talismán, llevándola siempre con él hasta el día en que su rival Enrique de Lancaster se la quitó.

Este relato nos presenta un entrecruzamiento de mentiras seguras y de verdades probables, que la crítica histórica debe confesarse incapaz de desentrañar. Pero lo fundamental era, de todos modos, la profecía. Se deslizó en ella una discreta alusión patriótica —el primer rey que fuera ungido con el bálsamo sagrado reconquistaría Normandía y Aquitania, perdidas por sus antecesores— y, naturalmente, se le aplicó a Enrique IV.[117] Desde ese momento la consagración inglesa tuvo también su leyenda, pues los reyes, sucesores de Enrique IV, ya fuesen Lancaster, York o Tudor, siguieron reivindicando el uso del óleo dado en otra época por la Virgen a santo Tomás. Esta tradición se mantiene, a despecho de la Reforma, hasta el día en que Jacobo I, educado en el calvinismo escocés, se niega a aceptar una práctica en la que todo recordaba el culto aborrecido de la Virgen y de los santos.[118]

Por otra parte, la redoma de santo Tomás no fue el único objeto maravilloso que figuró en la coronación de los reyes ingleses. Todavía en nuestros días puede verse en Westminster, debajo del trono de

[117] Sobre la consagración de Enrique IV, *cf.* J. H. Ramsay, *Lancaster and York*, Oxford, 1892, I, pp. 4-5 y las notas. El relato oficial, difundido por el gobierno real, fue dado con muchos detalles por los *Annales Henrici Quarti Regis Angliae*, ed. H. T. Riley, en las *Chronica monasterii S. Albani: Johannis de Trokelowe... Chronica et Annales (Rolls Series)*, pp. 297 ss. La "cédula" escrita por santo Tomás, que se creía descubierta junto con la redoma, reproducida en los *Annales*, lo fue también en Francia por el Religieux de Saint Denys, ed. L Bellaguet *(Doc. inéd.)*, II, p. 726; Legg, *Coronation Records*, núm. XV, la publicó según dos manuscritos de la Bodléienne, Ashmol. 59 y 1393, ambos del siglo XV. *Cf.* también *Eulogium Historiarum*, ed. F. S. Haydon *(Rolls Series)*, III, p. 380; Thomas de Walsingham, *Historia anglicana*, ed. H. T. Riley *(Rolls Series)*, II, p. 239. Detalle de poca importancia: en el nuevo relato, la iglesia de Poitiers, donde por mucho tiempo se conservó la redoma, está dedicada a san Gregorio y no a san Jorge. Jean Bouchet, en sus *Annales d'Aquitaine* (ed. de 1644, Poitiers, en 4°, p. 146), relata la historia del óleo de santo Tomás. Incluso conoce el nombre del monje de san Cipriano de Poitiers, a quien el santo le envió la redoma: ¡Babilonius!

[118] Woolley, *Coronation Rites*, p. 173. *Cf.* Fortescue, *De titulo Edwardi comitis Marchie*, ed. Clermont, cap. X, p. 70.

la coronación, un pedazo de arenisca roja: es la "Piedra del Destino". Sobre ella, según se dice, el patriarca Jacob descansó su cabeza durante esa noche misteriosa en que, entre Baar-Scebah y Caran, vio en sueños la escala de los ángeles. Pero esta reliquia, en verdad, no es más que un trofeo. Eduardo I, que la llevó a Westminster, se la había quitado a los escoceses; y ella había sido empleada primitivamente en la consagración de los reyes de Escocia: en el poblado de Scone le servía de asiento a los nuevos soberanos. Mucho antes de ser dotada de un estatuto bíblico, hacia el año 1300 cuando mucho, simplemente había sido una piedra sagrada, cuyo uso en la solemnidad del advenimiento se explicaba presumiblemente, en su origen, por creencias de carácter puramente pagano, difundidas en el país céltico. En Irlanda, en Tara, una piedra semejante se ponía a los pies del nuevo príncipe, y si éste era de pura estirpe real, bramaba bajo sus plantas.[119]

En suma, el patrimonio legendario de la monarquía inglesa siguió siendo extremadamente pobre. La piedra de Scone sólo fue inglesa tardíamente y mediante conquista; el óleo de santo Tomás fue una mediocre imitación de la Santa Redoma, nacida más de cuatro siglos después de Hincmaro y a raíz de inquietudes de príncipes impopulares o ilegítimos. Ninguna de estas dos leyendas alcanzó jamás el renombre y el brillo del ciclo francés no sólo en Inglaterra, sino tampoco, y con mayor razón, en Europa. ¿Por qué tanta penuria frente a una riqueza tal? ¿Se debió a un puro azar, que hizo que se encontraran en Francia, en el momento apropiado, los hombres capaces de crear o de adaptar hermosos relatos y las circunstancias capaces de

[119] El texto más antiguo sobre el origen bíblico de la piedra de Scone parece ser Rishanger, *Chronica*, ed. H. T. Riley *(Rolls Series)*, p. 135, a. 1292. Véase también p. 263 (1296). Según el monje de Malmesbury (?), quien escribió una *Vie d'Edouard II (Chronicles of the Reigns of Edward I and Edward II*, ed. Stubbs [*Rolls Series*], II, p. 277), la piedra fue llevada a Escocia por Scotia, hija de Pharaon. *Cf.* el estudio de William F. Skene, *The Coronation Stone*, Edimburgo, 1869. Sobre la piedra de Tara —o *Lia Fa'il*—, John Rhys, *Lecture on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by Celtic Heathendom*, Londres y Edimburgo, 1888, pp. 205-207, y Loth, *Comptes rendus Acad. Inscriptions*, 1917, p. 28. Dejo de lado en este estudio de historia legendaria todo lo que no se refiera a las realezas francesa o inglesa. Sobre los rubíes de la corona imperial alemana y las tradiciones maravillosas que se relacionan con ellos, *cf.* K. Burdach, *Walther von der Vogelweide*, Leipzig, 1900, pp. 253 ss., y 315 ss., y la memoria, que por cierto parece aventurada, de F. Kampers, *Der Waise*; *Histor. Jahrbuch*, XXXIX (1919), pp. 432-486.

favorecer su propagación, mientras que parecida coincidencia no se dio nunca en Inglaterra?, o por el contrario, ¿se debió a diferencias profundas en la psicología colectiva de las dos naciones? El historiador puede formularse este tipo de preguntas, pero no resolverlas.

En todo caso, en Francia estas tradiciones crearon en torno a la dinastía una atmósfera de veneración particularmente intensa. Agreguemos la reputación de insigne piedad que quedó unida al nombre de los Capetos, ya desde Luis VII y sobre todo después de san Luis y sus sucesores inmediatos.[120] Entonces comprenderemos sin dificultad cómo, a partir del siglo XIII sobre todo, esta estirpe real, más que ninguna otra, pasó a ser considerada hereditariamente santa. "De *santo* lugar han venido, por eso harán mucho bien", escribía ya en 1230 el poeta Roberto Sainceriaux, en un elogio fúnebre al rey Luis VIII, hablando de los cuatro hijos del monarca muerto.[121]

Igualmente Juan Golein, durante el reinado de Carlos V, habla del "santo y sagrado linaje" del que proviene su señor.[122] Pero nada resulta más instructivo a este respecto que comparar entre sí las tres dedicatorias diferentes que puso al inicio de tres de sus obras, en tiempos de Felipe el Hermoso, Egidio Colonna, que sin embargo era un adversario de las ideas inspiradas por la política religiosa de la corte de Francia. Para el hijo del conde de Flandes: "Al señor Felipe, nacido de un linaje ilustre". Para el rey Roberto de Nápoles, que era un Capeto, pero de la rama menor: "Al magnífico príncipe, mi señor particular, el rey Roberto". Y para el príncipe Felipe, heredero del reino de Francia, futuro Felipe el Hermoso, precisamente: "A mi señor particular, el señor Felipe, nacido de una estirpe real y muy santa".[123]

Este sentimiento que se basaba en leyendas —ante todo, la de la Santa Redoma— otorgó al movimiento leal a la dinastía en Francia

[120] Véanse Giraud de Cambrie, *De principis institutione*, Dist. I, cap. XX, y Dist. III, cap. XXX, ed. de los *Rolls Series*, VIII, pp. 141, 319; y más tarde las burlas muy significativas del clérigo alemán que, en la época de Felipe III, escribió la *Notitia Saeculi*, ed. Wilhelm, *Mitteil. des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, XIX (1898), p. 667.

[121] *Histor. de France*, XXIII, p. 127, v. 100.

[122] Véase *infra*, apéndice IV, pp. 587 ss.

[123] *Histoire littéraire*, XXX, p. 453: "Ex illustri prosapia oriundo domino Philippo"; p. 490: "Magnifico principi, suo domino speciali, domino Roberto", Wenck, *Philipp der Schöne*; p. 5, n. 2: "Ex regia ac sanctissima prosapia oriundo, suo domino speciali, domino Philippo".

un valor casi religioso. El recuerdo de la unción milagrosa recibida por Clodoveo, escribe Richier en su *Vida de san Remigio*, incitaba a los franceses a amar y a adorar la "corona" como a la más preciada reliquia. Quien muera por ella, a menos que sea herético o haya cometido antes un pecado tan atroz que su condena esté ya pronunciada, será salvado por el hecho mismo de esta muerte.[124]

Estas últimas palabras merecen meditarse. Despiertan irresistiblemente el recuerdo de otros textos más antiguos, casi semejantes en apariencia, pero profundamente diferentes. En 1031, los padres del Concilio de Limoges, un siglo después del juglar a quien se debe el relato de *Garin le Lorrain*, prometían también la suerte gloriosa de los mártires a los héroes que cayeran defendiendo una causa sin embargo profana, pues era a los vasallos muertos por su señor a quienes ellos les abrían tan generosamente las puertas del Paraíso.[125] En cambio, el poeta de la *Vida de san Remigio*, a fines del siglo XIII, piensa en los soldados que sucumben por "la corona". Tal es la diferencia entre ambas épocas. El desarrollo de la fe monárquica, que tendía poco a poco a suplantar la lealtad del vasallo, había marcha-

[124] Ed. Bolderston, vv. 46 ss.; texto ya publicado, *Notices et extraits*, XXXV, I, p. 118: "Et ce doit donner remenbrance — As François d'anmer la cororne — Dont sor teil oncïon coronne — Sains Remis son fil et son roi — ...Autresi doit estre aourée — Com nus haus corsains par raison; — Et qui por si juste occoison — Morroit com por li garder, — Au droit Dieu dire et esgarder — Croi je qu'il devroit estre saus, — S'il n'estoit en creance faus, — Ou de teil pechié entechiés — Qu'il fust ja a danner jugiés".

[125] Actas del Concilio de Limoges: Migne, *P. L.*, t. 142, col. 1400; palabras atribuidas a un obispo al dirigirse a un caballero que, por órdenes del duque Sancho de Gasconia, y amenazado de muerte si no obedecía, había matado a su señor: "Debueras pro seniore tuo mortem suscipere, antequam illi manus aliquo modo inferres, et martyr Dei pro tali fide fieres"; *cf.* J. Flach, *Les origines de l'ancienne France*, III, p. 58, n. 3; *Li romans de Garin le Loherain*, ed. P. Paris (*Romans des douze pairs de France*, III), II, p. 88: "Crois font sor aus, qu'il erent droit martir, — Por lor seignor orent esté ocis". Por descontado, habría que distinguir, en este punto, entre las diferentes canciones de gesta; unas, dominadas por el respeto a la lealtad personal y que explotaban como temas literarios los casos de conciencia de la moral del vasallo; y otras —cuyo tipo más acabado es el *Roland*—, impregnadas de sentimientos muy diferentes, sobre todo el espíritu de cruzada y también una cierta lealtad monárquica y nacional que, aunque obedeciera quizás en parte a inspiraciones librescas —como se puede ver en la propia expresión "dulce Francia", acaso una reminiscencia virgiliana—, no deja de ser por ello profundamente sincera. También conviene observar que Rolando era a la vez vasallo y súbdito de Carlomagno: *cf.* vv. 1010 ss. Todo esto, sumamente delicado, sólo puede indicarse aquí al pasar, y acaso sea motivo de un tratamiento más extenso en otro lugar.

do a la par de los progresos materiales de la realeza. La transformación política y la transformación moral daban los mismos pasos, sin que sea posible distinguir el efecto o la causa en esta permanente interacción. Así se forma esta "religión de Reims", de la que "vivió" Juana de Arco "literalmente", según dijo Renan.[126] ¿Quién se atrevería a afirmar que el patriotismo francés no conservó nada de este giro casi místico?

Estos relatos prestigiosos, que otorgaban tan brillante pasado a la monarquía capeta, interesan al psicólogo también desde otro punto de vista. Todos presentan como rasgo común una especie de antinomia. Nacidos en buena medida de preocupaciones interesadas, alcanzaron sin embargo un gran éxito popular. Conmovieron a las multitudes, movilizaron a los hombres: colaboración de lo artificial con lo espontáneo, de la que menos que nadie debería asombrarse el historiador de los ritos de curación.

4. LAS SUPERSTICIONES; EL SIGNO REAL; LOS REYES Y LOS LEONES

En la concepción maravillosa que se hacía el vulgo de la realeza entraban ciertos elementos que no tenían nada de específicamente cristianos, junto a piadosas anécdotas como las que acabo de mencionar. Conviene traerlos a primer plano.

A los ojos de la opinión corriente, los reyes, personajes sagrados, eran por eso mismo taumaturgos. Los reyes de Francia e Inglaterra efectuaban comúnmente prodigios estando vivos; pero también se los atribuían después de muertos. El caso de Felipe Augusto es particularmente típico. No se podría decir que durante su vida dio ejemplo de virtudes privadas y tampoco de una sumisión perfecta a los jefes de la Iglesia; pero fue un gran rey, cuyas acciones impresio-

[126] *La monarchie constitutionnelle en France; Réforme intellectuelle et morale*, pp. 251-252. Renan parece exagerar la situación excepcional de la monarquía francesa: es cierto que la floración legendaria en Francia estuvo mucho más desarrollada que en otras partes, y, como consecuencia, la religión monárquica, pero la idea de la realeza sagrada era universal en la Edad Media.

naron vivamente las imaginaciones, y entonces su cadáver hizo milagros.[127] El proceso de canonización fue reglamentado por Roma en el siglo XI; y por ello, a partir de entonces, fue mucho más raro ver llevados a los altares a los soberanos temporales. Pero sus súbditos siguieron considerándolos dotados de poderes semejantes a los de los santos.

Hasta tal punto los consideraban seres sobrenaturales, que con frecuencia se les representaba marcados en su cuerpo con un signo misterioso, que revelaba su dignidad. La creencia en el signo real fue una de las supersticiones más vivas de la Edad Media. Y va a hacernos penetrar muy profundamente en el alma popular.[128]

Es en los textos del género literario donde debe buscarse su expresión más frecuente. Apareció en los relatos de aventuras en lengua francesa hacia mediados del siglo XIII, y siguió siendo uno de los lugares comunes más socorridos hasta fines de la Edad Media. Veamos cómo fue ocupando su lugar con toda naturalidad.

Muchos de estos relatos fueron concebidos en torno al viejo tema del niño perdido —por azar o como consecuencia de odiosas maquinaciones— y luego vuelto a encontrar: tal fue el caso de Ricardo el Hermoso, nieto del rey de Frisia;[129] de los gemelos Florencio y Octaviano, hijos del emperador de Roma;[130] de Othonet, hijo de

[127] Guillaume le Breton, *Philippide*, I, XII, vv. 613 ss. (v. 619, el cadáver está tratado literalmente como "sancto corpore"); Ives de Saint-Denis en Duchesne, *Scriptores*, V, p. 260; Al. Cartellieri, *Philipp II August*, IV 2, Leipzig, 1922, p. 653 (extracto de los *Anales latinos* de Saint-Denis, Bibl. Mazarine, ms. 2017). Entre Mantes y Saint-Denis fue erigida una capilla para conmemorar los milagros. Dejo de lado algunas manifestaciones milagrosas que en vida del rey atestiguaron en sus guerras la protección divina: Rigaud, §§ 29, 61, pues bien puede tratarse de simples ornamentos literarios inventados por el cronista; así como una visión sin interés mayor, relativa a la muerte del rey (*cf.* Guillaume le Breton, ed. Delaborde, *Soc. de l'Hist. de France*, II, p. 377, n. 2).

[128] Para más datos acerca de esta creencia, remito a la bibliografía, p. 611. Pude agregar algunos textos nuevos a los muy numerosos que ya habían sido reunidos antes que yo, y también relacioné textos que habían sido estudiados hasta ahora independientemente unos de otros.

[129] *Richars li Biaus*, ed. W. Foerster, en 12, Viena, 1874, vv. 663 ss. (en esta nota y en las que siguen las referencias se aplican a los pasajes relativos a la "cruz real" de que hablaremos más adelante); el poema es de la segunda mitad del siglo XIII; hay un análisis indulgente de R. Koehler, *Rev. critique*, III, 2 (1868), p. 412.

[130] En el poema de *Florent et Octavian*: *Hist. littéraire*, XXXI, p. 304.

Florencio;[131] de Macario o Luis, hijo de Carlomagno;[132] de Beuve de Hantone, cuyo abuelo era rey de Escocia;[133] de Hugo, hijo del duque de Saint-Gilles y futuro rey de Hungría;[134] de Juan Tristán, hijo de san Luis, secuestrado en su cuna por los sarracenos;[135] de Dieudornné, hijo del rey Felipe de Hungría;[136] de Lion, hijo del duque Herpin de Bourges...[137]

Es probable que esta lista podría extenderse todavía más, si no fuera porque las interminables obras de ficción, en prosa o en verso, que nos legó la literatura medieval en su declinación, quedaron condenadas justamente a seguir inéditas para siempre en su mayor parte. Ahora bien, para que el pobre perdido pudiera ser reconocido por los suyos —golpe teatral que constituye la conclusión necesaria de este género de aventuras— es evidente que tenía que poseer un medio por el que se admitiera sin equívocos su identidad. En los relatos que acabo de enumerar, este medio lo proporcionó una mancha en la piel, un *naevus* en forma de cruz, que el niño llevaba casi siempre en el hombro derecho, o con menos frecuencia en el pecho. Era comúnmente de color rojo, "más bermellón que rosa en el estío",[138] y sólo excepcionalmente blanco. Esta cruz sirvió como signo fundamental de reconocimiento.

Pero no nos engañemos. No se debe ver en esta mancha una marca individual trivial, como puede presentar cualquier persona,

[131] *Ibid.*, p. 332.

[132] *Macaire*, ed. Guessard, v. 1434; Jean d'Outremeuse, *Le myreur des histors*, ed. A. Borgnet *(Acad. royale de Belgique, Collection des doc. inédits)*, II, p. 51.

[133] Referencias reunidas por A. Stimming, *Die festländische Fassung von Bueve de Hantone, Fassung I (Gesellsch. fur roman. Literatur*, 25), p. 408, n. sobre el v. 7081, y *Fassung II*, t. II (*ibid.*, 41), p. 213, n. sobre los vv. 1312-1315.

[134] *Parise la Duchesse*, ed. Guessard et Larchey *(Les anciens poètes de la France)*, en 16, 1860, v. 825 y 1171.

[135] *Le livre de Baudoyn, comte de Flandre*, Bruselas, 1836, pp. 152, 172, 173.

[136] En el poema conocido con el nombre de *Charles le Chauve*: *Hist. littéraire*, XXVI, pp. 101-102.

[137] En la canción de *Lion de Bourges* (inédita); *cf.* H. Wilhelmi, *Studien über die Chanson de Lion de Bourges*, Marburgo, 1894, p. 48; R. Krickmeyer, *Weitere Studien zur Chanson de Lion de Bourges*, Teil I, Greifswald, 1905, pp. 8, 9, 25, 29. Para la "literatura" —compuesta fundamentalmente de disertaciones originarias del "seminario" de Greifswald— referente a este interminable relato de caballería, véase la bibliografía de Karl Zipp, *Die Clarisse-Episode des Lion de Bourges*, Greifswald, 1912.

[138] *Bueve de Hantone*, versión continental, ed. Stimming, 2ª versión, v. 5598.

no importan su linaje y su suerte futura. Aquí tenía una significación particular, que todos conocían. Era la *crais roial*, prueba de una sangre venida de reyes, indicación segura de un futuro al cual le estaba prometido el trono. Los que la descubrían, aun cuando no pudieran establecer una genealogía precisa del héroe predestinado que la llevaba, no vacilaban en exclamar, como la condesa que recogió a Ricardo el Hermoso, quien no bien había nacido fue abandonado en un bosque: "¡Dios mío! —exclamó ella—, ¡éste será rey!"[139]

Es así como los narradores sólo se la atribuyeron a aquellos personajes que ya sabían que habrían de reinar. Nada más instructivo a este respecto que el *Beuve de Hantone*. De este poema se posee una redacción original anglonormanda, y además otras tres escritas en el continente. En todas ellas, Beuve figura como un niño encontrado, nieto sin duda del rey de Escocia, pero sólo en las versiones continentales conquista un reino al final del relato; el de Inglaterra según una versión, el de Jerusalén según las otras dos. En estas tres versiones, y no en la anglonormanda, se le ve la marca fatídica.[140] Aquellos viejos autores se habrían cuidado mucho de adjudicársela al primer recién llegado, pues no ignoraban que quien la lleva "significa que él será un rey coronado".[141]

Esta superstición no pertenece exclusivamente a la literatura francesa; se la encuentra también en obras extranjeras. En algunas de ellas, a decir verdad, la imitación de relatos franceses salta a la vista: tal es el caso, en España, de la *Historia de la reyna Sebilla*,[142] y en Italia de las historias relativas a Beuve de Hantone y sobre todo de la gran compilación de los *Reales de Francia*, adaptación de la leyenda caro-

[139] *Richars li Biaus*, v. 670.

[140] También se puede observar que, en *Parise la Duchesse*, Hugo, que lleva la "cruz real", aunque es simple hijo de duque, se convertirá al final del poema en rey de Hungría. La única excepción que conozco de esta regla es la *Chanson de Lion de Bourges*: Lion no se convierte en rey al final del poema: desaparece misteriosamente en el país de las hadas. Es cierto que sus hijos llevaron corona; el poeta pensaba sin duda que este padre de reyes, impedido únicamente por esta feérica aventura de terminar en un trono, tuvo a pesar de todo un destino verdaderamente real.

[141] *Bueve de Hantone*, versión continental, ed. Stimming, 2ª versión, v. 1314 ("il ert" = él será).

[142] G. Paris, *Histoire poétique de Charlemagne*, 1905, p. 393.

lingia, que escribió Andrés de Barberino hacia el año 1400. Espíritu sutil, Andrés sintió el placer de razonar sobre el *Niello* y la *Croce di sangue.*[143] El mismo tema figura también fuera de Francia, en composiciones más originales: por ejemplo, en Inglaterra, a comienzos del siglo XIV, la *Endecha de Haveloc el Danés.* Haveloc fue también el protagonista de relatos en lengua francesa, o mejor dicho anglonormanda, pero "la marca real, una cruz muy brillante y muy bella", sólo le fue conferida por el poema inglés, en el que se acostumbra reconocer, por otro lado, una tradición independiente.[144]

En Alemania hay que citar una versión de *Wolfdietrich* que data de mediados del siglo XIII,[145] y sobre todo el *Kudrun,* que se remonta aproximadamente al año 1210, y parece ser el texto más antiguo en el que un hijo de rey aparece adornado a nuestros ojos con la famosa cruz.[146]

Por supuesto, del hecho de que estos poemas no hayan sido traducidos ni inspirados directamente en modelos franceses no se debe sacar la conclusión de que la influencia de la literatura francesa, tan ampliamente extendida en esta época por toda Europa, no haya podido hacerse sentir en la elección de los temas. Pero cualquiera que sea el país donde se creó el signo real por primera vez, esta

[143] *I Reali de Francia, di Andrea da Barberino,* ed. Vandelli *(Collezione di opere inedite o rare),* II, 2, lib. II, c. I, pp. 4-5. Sobre la palabra *nielio, cf.* A. Thomas, *Le signe royal,* p. 281, n. 3. Otras referencias a los relatos de aventuras italianos —de imitación francesa— en Pio Rajna, *Le origini dell'epopea,* pp. 294-295.

[144] Walter W. Skeat, *The Lay of Havelock the Dane,* en 12, Oxford, 1902, v. 602; 1262; 2139. Sobre el poema, además de la introducción de Skeat, Harald E. Heymann, *Studies in the Havelock Tale,* diss. Upsala, 1903. En el poemita inglés, la cruz se agrega como signo de reconocimiento a una singular particularidad física que todas las tradiciones, francesas e inglesas, concuerdan en reconocerle a Havelox: cuando duerme, sale una llama de su boca, expandiendo un aroma deleitable.

[145] Woldfdietrich, B. I, Estr. 140: A. Amelung y O. Jaenicke, *Deutsches Heldenbuch,* III, 1, Berlin, 1871, p. 188. Para la fecha de esta versión, H. Paul, *Grundriss* II, 1, 2ª ed., p. 251. Resulta gracioso comprobar que Hermann Schneider, cuando trata este pasaje en su voluminosa obra titulada *Die Gedichte und die Sage von Wolfdietrich,* Munich, 1913, p. 278, ignora en absoluto que las cruces "reales" de esta clase pudieron atribuirse en la propia Alemania a personajes históricos. En cambio, M. Grauert, en su útil artículo *Zur deutschen Kaisersage; Histor. Jahrbuch,* 1892, sólo conoce el signo real como materia para profecías políticas e ignora completamente sus utilizaciones literarias, tanto francesas como alemanas.

[146] Estrs. 143-147; ed. E. Martin y R. Schröder, *Sammlung germanis. Hilfsmittel,* 2, pp. 17-18.

creencia, como vamos a ver, se afincó con profundas raíces tanto en Francia como fuera de ella.

Si sólo se conociera este tema a través de obras novelescas, nos veríamos inclinados a tomarlo por un simple tópico literario y, si así puede decirse, por un truco de narrador. Pero los textos de diferentes épocas nos prueban que el sentimiento público la atribuyó a personajes que no tenían nada de legendarios. Es cierto que tales testimonios no son demasiado numerosos, pero, ¿sobre qué puntos del folklore medieval poseemos algo más que simples resplandores para iluminar en uno y otro casos representaciones colectivas, que aun en la sombra vivieron sin duda una vida realmente activa?

En Francia, desde el siglo XIII, el trovador Adán de la Halle, cuando canta el elogio de Carlos de Anjou, príncipe capeto y rey de Sicilia, afirma que "al nacer traía la cruz real".[147] Adán de la Halle es un literato y como tal podría considerársele como un intérprete sospechoso de las concepciones populares. Pero también encontramos, datada alrededor de dos siglos más tarde, una carta de remisión exhumada por Antonio Thomas y cuyo valor testimonial es incuestionable. Ella relata los hechos siguientes.[148] Nos encontramos en el Bialon, poblado perdido en uno de los rincones más salvajes del Macizo Central, un 18 o 19 de junio de 1457. Seis campesinos se hallan bebiendo en la posada en torno a la mesa. Entre ellos, un viejo de ochenta años, Juan Batiffol. Hablan de política y de impuestos. La parroquia había sido gravada con pesadas contribuciones; todos consideraban que el recaudador de impuestos pedía demasiado y abusaba de las requisas. Si el rey lo supiera, decía en términos aproximados uno de los bebedores, el recaudador "tendría su merecido"; a lo que replicó el viejo Batiffol —y cito textualmente sus asombrosas palabras—: "El rey es rey, pero no le correspondería ser rey, pues no es ése su lugar, ya que cuando nació no llevaba la marca del rey, no tenía la flor de lis como verdadero rey". O sea: el rey (Carlos VII) no era más que un bastardo —es sabido que la conducta de Isa-

[147] *Œuvres*, ed. Coussemaker, en 4°, 1872, p. 286.

[148] *Le "signe real" et le secret de Jeanne d'Arc; Rev. histor.*, CIII. Tomo varias expresiones del vívido análisis de A. Thomas.

bel de Baviera dio lugar a toda clase de imputaciones, de las que no dejaron de sacar partido los enemigos del rey de Bourges—; y la prueba de que no era hijo de rey la daba el hecho de que, al nacer, no se vio en su cuerpo el signo real. Este signo no es aquí la cruz bermeja de antes; ha cambiado de forma, pues la flor de lis, que adornaba desde hacía tiempo el blasón de los Capetos había terminado por sustituir en la imaginación popular a la cruz, que parecía demasiado trivial cuando se trataba de la sangre real de Francia. ¿Qué más natural que atribuirle al descendiente de un linaje elegido, como señal distintiva, los mismos emblemas de su dinastía? De ese modo, las palabras pronunciadas por un viejo probablemente iletrado, bebiendo en una taberna rústica, y conservadas por puro azar, arrojan una luz imprevista sobre los relatos maravillosos que el pueblo campesino del siglo XIV se transmitía a propósito de sus reyes.[149]

Relatos semejantes se difundían en Alemania. Allí los diversos pretendientes o las diversas familias que se disputaban el Imperio hicieron intervenir en varias ocasiones la cruz reveladora. Se creyó verla hacia el año 1260 entre los dos hombros de ese Federico de Misnia que era nieto por parte de madre del emperador Federico II, y que en cierto momento fue elegido por los últimos fieles a los Hohenstaufen, en Alemania y en Italia, como el heredero de sus esperanzas.[150] Era la época en que Adán de la Halle le cantaba a Carlos de

[149] Es éste otro texto, también relativo a Carlos VII, donde quizás aparece una alusión al signo real; pero es de interpretación extremadamente dudosa. En su *Oratio historialis*, que data de 1449, Roberto Blondel escribió, a propósito de la consagración de Reims, "insignia regalia miraculose assumpsisti" (cap. XLIII, 110, *Œuvres*, ed. A. Heron, I, p. 275), lo que debe entenderse sin duda como la entrega de las insignias reales, la corona, el anillo, etc. La obra fue traducida al francés en 1459 o 1460, con el título *Des droiz de la couronne de France*; y allí el pasaje en cuestión aparece como sigue (*ibid.*, p. 761): "illecque receustes vous par miracle divin les enseignes roialles dont vous estes merchié". *Merchier* quiere decir "marcar", y la palabra *enseigne* es la que utilizaba Juan Batiffol, como ya vimos, para designar la flor de lis impresa en el cuerpo de los reyes verdaderos. Es difícil evitar la impresión de que el autor de la traducción tuvo conocimiento de una tradición según la cual Carlos VII habría presentado el signo maravilloso, quizás poco después de su consagración.

[150] Según el testimonio del cronista contemporáneo Pierre de Zwittau, *Chronicon Aulae Regiae*, II, c. XII: *Die Königsaaler Geschichtsquellen*, ed. J. Loserth, *Fontes rerum austriacarum*, Abt. I, t. VIII, p. 424. Sobre Federico, véase F. X. Wegele, *Friedrich der Friedige*, Nördlingen, 1878; *cf.* H. Grauert, *Zur deutschen Kaisersage*, pp. 112 ss., y Eugen Müller, *Peter von Prezza*, especialmente pp. 81 ss.

Anjou. Así, en los países diferentes, los dos príncipes rivales, el rey güelfo de Sicilia y su competidor gibelino, veían atribuirse la misma marca profética merced a un celo semejante.

Los jefes de la casa de Habsburgo, estirpe de emperadores, llevaban todos dibujado este mismo signo en su espalda, al nacer, "con la forma de pelos blancos en forma de cruz". Tal, al menos, lo que afirmaba a fines del siglo XV el monje suabo Félix Fabri, partidario de ellos.[151] Y, por último, más tarde todavía, en la época de las guerras religiosas, algunos luteranos creyeron descubrirla impresa en la espalda del Elector de Sajonia, Juan Federico, quien soñó por un instante con arrancarle a Carlos V la corona imperial, antes que sus ambiciones fuesen destrozadas en el campo de batalla de Mühlberg.[152]

En Inglaterra, recién a comienzos del siglo XVII corrieron leyendas semejantes, si se le puede prestar alguna fe al testimonio contemporáneo del historiador alemán Felipe Karmmerer *(Camerarius)*. Jacobo I, que como se sabe estaba destinado por su nacimiento al trono de Escocia pero no al de Inglaterra, había presentado, en su cuerpo, desde su más temprana edad, manchas que anunciaban su alto destino: un león, una corona, y algunos agregaban también una espada.[153]

[151] *Historia Suevorum*, I, c. XV, en Goldast, *Rerum Suevicarum Scriptores*, p. 60: "et fama publica est, quamvis scriptum non inuenerim, quod praefati Comites de Habspurg ab vtero matris suae crucem auream in dorso habeant, hoc est, pilos candidos ut aurum in modo crucis protractos". Sobre Félix Fabri, *cf. supra*, p. 231, n. 119.

[152] Tradición recogida por el ministro protestante Abraham Buchholzer, *Index chronologicus*, Görlitz, 1599, p. 504 (citado Camerarius, *Operae horarum subcisivarum*, ed. de 1650, p. 146, y Grauert, *Zur deutschen Kaisersage*, p. 135, n. 2); Joannes Rosinus, *Exempla pietatis illustris*, en 4°, Jena, 1602, p. v 3 (según Buchholzer); Georg Fabricius, *Saxoniae illustratae libri novem: libri duo posteriores*, en 4°, Leipzig [1606], l. VIII, p. 33. En un pequeño tratado místico-político, conservado hoy en la Biblioteca de Colmar y que sin duda fue escrito en los primeros años del siglo XVI por un reformador alsaciano o suabo, se anuncia la venida de un *König vom Schwarzwalde* —llamado también emperador Federico—, futuro salvador de Alemania, que llevaría una cruz dorada en el pecho; pero a pesar de lo que diga Richard Schröder, *Die deutsche Kaisersage*, Heidelberg, 1891, pp. 14-15, esta cruz parece ser, en este caso, no tanto un signo corporal, sino un simple emblema adoptado por "el rey de la Selva Negra" en cuanto jefe de una cofradía de San Michel: H. Haupt, *Ein Oberrheinischer Revolutionär aus dem Zeitalter Kaiser Maximilians I; Westdeutsche Zeitschr., Ergänzungsh.*, VIII, 1893, p. 209.

[153] Camerarius, *Operae horarum subcisivarum* ed. de 1650, p. 145. Felipe Kammerer murió en 1624.

En suma, la creencia en el signo real está ampliamente atestiguado. Según las épocas y los lugares, adoptó modalidades diferentes. Parece que en Francia, hacia fines del siglo XV, se llegó a pensar que todo rey verdaderamente legítimo debía tener impresa en su piel la señal de su origen; y esta marca, que primitivamente fue concebida en la forma de una cruz bermeja, adoptó finalmente la apariencia de una flor de lis. En Alemania, y quizás en Inglaterra, se les atribuyó preferentemente el signo milagroso a los príncipes que, separados del trono desde su nacimiento por alguna circunstancia desgraciada, parecían sin embargo destinados a ocuparlo un día; héroes de cuento, según las preferencias de las multitudes en cuanto a relatos. La tradición alemana permaneció fiel a la cruz; pero casi siempre la vio, no como en Francia, de color rojo, sino dorada. Tales son la que lleva, en el *Kudrum*, Hagen de Irlanda y la que los fieles de Federico de Misnia, de Juan Federico de Sajonia, de los condes de Habsburgo, creyeron ver en el cuerpo de sus señores.[154] Esta misma variedad que se observa en las diferentes tradiciones prueba el vigor que conservaban.

La superstición que acaba de describirse no presenta nada de excepcional a los ojos de los folkloristas. La antigüedad helénica conoció también sus "signos de linaje", τοῦ γένους τὰ γνωρ δματα: tal la marca en forma de lanza que se consideraba propia de ciertas familias nobles de Tebas, a las que se les atribuía una ascendencia de guerreros —los Σπαρτοί— que en otro tiempo habían nacido de los dientes del dragón, sembrados por Cadmo. A veces, estas familias tan distinguidas eran dinastías reales, como en la Edad Media occidental: los seléucidas, según se decía, llevaban todos al nacer un ancla grabada en el muslo, que testimoniaba su origen divino; pues Seleuco el Grande, el primero en llevar esta marca, la habría recibido de su padre Apolo. El mismo emblema figura en algunas monedas seléucidas; y se le encuentra en dos vasos votivos, llamados σελευχίδες, ofrecidos al santuario de Apolo en Delos por uno de los ministros de Seleuco IV. Al igual que la flor de lis de los

[154] Por excepción, la cruz de Wolfdietrich es roja, como en la tradición francesa: "ein rotez kriuzelin".

Valois, era al mismo tiempo una "marca" corporal y una especie de blasón.[155]

Marco Polo nos dice que, en Georgia, "antiguamente todos los reyes nacían con el signo de un águila dorada en el hombro derecho".[156] En el siglo XVII, si hemos de creerle al relato de un misionero que visitó por entonces estas regiones, el signo había cambiado de aspecto: se le atribuía la apariencia de una cruz.[157] En la misma Europa moderna, como veremos más adelante, algunos brujos, curanderos hereditarios de diversos males, pretendían probar una ascendencia ilustre mostrando en su piel manchas que constituían sus emblemas.[158]

La idea del signo racial, o real, aparece, pues, en casi todas las épocas y en casi todos los países. Nació en forma espontánea en civilizaciones diferentes, de nociones análogas relativas al carácter maravilloso de ciertos linajes, y más particularmente de los que proporcionan sus jefes a los pueblos. Evidentemente estamos en presencia de un tema casi universal; pero esto no nos exime de determinar a qué altura de la Edad Media se manifestó primero y por qué revistió la forma de una cruz. La cruz, roja o blanca, de nuestras leyendas, no responde por completo a la misma concepción que, por ejemplo, la lanza tebana o el ancla de los seléucidas. Más que una marca de origen, es un signo de predestinación; anuncia un destino real, que encuentra su justificación en los privilegios de la sangre. O sea que de-

[155] Lanza de los Σπαρτοί: referencias agrupadas en Preller, *Griechische Mythologie*, 4ª ed., revisada por C. Robert, II, 1, p. 109, n. 7, y p. 947, n. 5. Tomo de Julien, *Oratio*, II, 81 c, la expresión τοῦ γένους τὰ γνωρίσματα. Ancla de los Seléucidas: Justino, XV; Apiano, *Sirica*, 56; Ausonio, *Oratio urbium nobilium*, v. 24 ss. (*Monum. German. histor.*, AA., V, 2, p. 99). Sobre las monedas, E. Babelon, *Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque Nationale, Rois de Syrie, Introduc.*, pp. VII, VIII. Sobre los vasos de Délos, *Bulletin de correspondance hellénique* (XXXV), 1911, p. 434, n. 1. Julien, *loc. cit.*, y Grégoire de Nazìance, ep. XXXVIII (Migne, *P. G.*, t. 37, col. 80), citan también, como signo familiar, el hombro de los Pelópidas. Para este pasaje, le debo mucho a mi colega y amigo Pierre Roussel. *Cf.* también A. Thomas, *Le signe royal*, p. 283 (según una comunicación de Max Prinet).

[156] Ed. Pauthier, I, 1865, cap. XXII, p. 40.

[157] El padre teatino Cristóforo di Castelli —a propósito del rey Alejandro de Iberia—, citado por H. Yule, en su edición de Marco Polo, Londres, 1875, I, pp. 54-55; la relación con el versículo de Isaías, que utilizo más adelante, se la debo al pasaje del padre Di Castelli. Según este misionero, los súbditos del reino de Iberia le habrían atribuido a su soberano otra particularidad más extraña: la de tener todas sus costillas hechas de una sola pieza.

[158] Véase *infra*, p. 389.

riva de un motivo corriente, pero constituye una variante de él. Esto merece explicarse.

Se debe a Pío Rajna el primer estudio de conjunto que poseemos sobre la cruz de los reyes de Francia. La lectura de algunos poemas franceses o alemanes, y sobre todo de los *Reales de Francia,* ya se la había sugerido. Impresionado por el carácter muy arcaico de este motivo, pensó reconocer en él la supervivencia de nociones germánicas extremadamente antiguas, y de ello dedujo un argumento para su tesis favorita sobre la epopeya francesa, a la que consideraba, como es sabido, hija de las "cantilenas" merovingias. Fernando Lot le respondió, en la *Romania;* y esta réplica decisiva, así como la evolución general de las teorías relativas a nuestra antigua historia literaria, me dispensan de insistir aquí, por extenso, sobre una hipótesis ingeniosa pero completamente desprovista de fundamento. A veces se ha creído que algunos héroes, que llevaban la marca, representaban a príncipes merovingios más o menos desfigurados por la tradición poética. Pero esta filiación ha sido cuestionada. Poco nos importa aquí que sea verdadera o falsa: para nosotros, estos personajes son sólo héroes de ficción. La superstición de que fueron objeto nos fue dada a conocer, no por textos de la época franca, sino únicamente por obras de ficción de fecha relativamente reciente, ya que ninguna es anterior al siglo XIII.

Los viejos textos épicos no nos ofrecen la menor huella de esa idea. Sin duda pudo sobrevivir algún tiempo en las conciencias, antes de encontrar una expresión literaria; pero no parece probable que los autores de relatos de aventuras hayan demorado tanto tiempo en darse cuenta de que la imaginación popular les ofrecía un tema tan hermoso y de explotación tan fácil. Nada nos autoriza a situar mucho más atrás en el tiempo esos primeros testimonios que atestiguan el origen de la creencia en el signo real. Según toda apariencia, ella nació, según parece, digamos para ser muy prudentes, en el siglo XII. ¿Ocurrió esto primero en Francia o en Alemania, o bien aconteció de manera independiente en los dos países a la vez? Jamás lo sabremos; lo que sí parece seguro es que debe verse en ella, junto a los ritos de curación, un síntoma particularmente llamativo de esta

fuerza de resistencia y de esta capacidad de desarrollo de que dio prueba entonces la concepción de la realeza maravillosa y sagrada, a pesar de tantas influencias contrarias.

Pero, ¿por qué los hombres de esta época concibieron la marca impresa en el cuerpo de los reyes en la forma de una cruz y la ubicación casi siempre en el hombro, y más precisamente en el hombro derecho? Es imposible no plantearse esta pregunta. Pero no es menos imposible responderla con exactitud. Nada más oscuro que los comienzos de una representación colectiva de esta clase. Pero sí pueden permitirse conjeturas.

Expongo la que me parece menos improbable. Es un pasaje de Isaías, una profecía que, de todas las del Antiguo Testamento, fue particularmente conocida en la Edad Media. Se halla en el famoso versículo 5 del capítulo IX, en el que los cristianos vieron la promesa del advenimiento de Cristo. No se lo podía pasar por alto; desde antiguo se lo cantaba, como hoy, en la misa de Navidad. Y se escuchaban en él estas palabras, a propósito del hijo predestinado: "el imperio está sobre sus hombros", *factus est principatus super humerum ejus.*[159] Frase misteriosa, que los exégetas modernos han tenido dificultad en explicar con precisión. Los teólogos vieron en ella una alusión a la cruz que llevó a la espalda el Redentor. Este versículo, tan llamativo por su misma oscuridad, y los comentarios que de él se hacían a los fieles, donde la palabra "cruz" debía aparecer sin cesar, ¿no habrán decidido la asociación de ideas que condujo a las mentes a representarse la marca de un porvenir real como fijado en la espalda y teniendo el aspecto de una cruz? De este modo se explicarían la forma especial del signo y su papel de heraldo del destino. Suposición por

[159] Tal es, al menos, el texto de la *Vulgata.* El del *introito* de la misa de Navidad presenta una variante sin importancia: "cujus imperium super humerum ejus". Sobre el texto hebreo y la significación que conviene atribuirle, B. Duhm, *Das Buch Jesaia (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament)*, 3ª ed., 1914, p. 66. Interpretación por el simbolismo de la cruz, san Jerónimo, *Commentarium in Isaiam*, Migne, *P. L.*, t. 24, col. 130; Walafrid Strabo, *Glossa ordinaria, ibid.*, t. 113, col. 1248; Hughes de Stcher, *In libros prophetarum; Opera*, IV, en 4°, Venecia, 1703, fol. 25 v..., etc. Diemand, *Ceremoniell der Kaiserkrönungen*, p. 76, vincula el signo real con la unción hecha sobre la espalda de los reyes "in modum crucis"; pero la unción, por lo que he podido ver, parece haberse hecho comúnmente entre los dos hombros; y en cambio la cruz real aparecía casi siempre sobre uno de los hombros (el derecho).

suposición, prefiero ésta y no la hipótesis de Pío Rajna, pues en los siglos XII y XIII las tradiciones merovingias, en las que nada parece referirse a la cruz de los futuros reyes, se hallaban ya olvidadas, mientras que, en cambio, todo el mundo asistía a la misa de Navidad.[160]

La creencia en el signo real fue utilizada como motivo novelesco, y por otra parte no podría dudarse de que las obras de ficción contribuyeron a difundirla. No hay, sin embargo, razón alguna para pensar que sea propiamente de origen literario, y sin duda hay que considerarla como nacida espontáneamente en la imaginación corriente.

No ocurre lo mismo con otra superstición que ahora estudiaremos, pero mucho más brevemente, pues casi no penetró en la conciencia colectiva, quizás por ser muy artificial en su origen: me refiero al pretendido respeto que los leones sentirían ante la sangre de los reyes auténticos. Esta tradición, análoga por su naturaleza a las fábulas difundidas en los antiguos bestiarios, pero que no figura en las obras de este tipo, aparece expresada en un número bastante considerable de relatos novelescos franceses, anglonormandos o ingleses, por los mismos días en que encontramos la cruz real, y con frecuencia en los mismos poemas en que vemos a ésta. Fue expuesta perfectamente, entre otros, por el autor de una de las versiones del *Beuve de Hantone*, a quien cedo la palabra:

> Según la leyenda, y como lo testimonian los escritos,
> el león no debe [jamás] comer a un hijo de rey,
> sino que debe protegerlo y respetarlo.[161]

[160] Sobre los últimos avatares del signo real en Francia, véase *infra*, p. 277.

[161] "Mais coustume est, ce tesmnigne li brief, / l'enfant de roy ne doit lyons mengier, / Ainçois le doit garder et essauchier". Un gran número de textos —franceses, ingleses e italianos— relativos a la superstición de los leones, fueron reunidos por E. Kölbing en un artículo de los *Englische Studien*, XVI (1892), al cual sólo le reprocharé su título, que parece destinado a disimular su contenido más que darlo a conocer: *Zu Shakespeare King Henry IV, Part 1, Act 1*, 4. No creo necesario reproducir aquí las referencias que da Kölbing. Se puede observar que en el poema francés de Haveloc el Danés (dos versiones anglonormandas reproducidas en Gaimar, *Estorie des Engles*, ed. Duffus-Hardy y C. T. Martin, *Rolls Series*, 1888, v. 429 ss., del *Lai* aislado, 235 de la versión incluida en la obra de Gaimar), Argentille, mujer de Haveloc, ve en sueños a leones que se postran de rodillas frente a su marido (promesa de un destino real, como sabemos). Asimismo, en *Florent et Octavian*, un león protege y adopta por amo a Octaviano, hijo de rey *(Histoire littéraire*, XXXVI, p. 306). Yo no he encontrado nada sobre esta superstición

No es ciertamente una tradición muy antigua, pues el autor de la *Canción de Rolando* la ignoraba, ya que nos relata un sueño donde Carlomagno se ve atacado por un león.[162] En cambio, sobrevivió por bastante tiempo: se percibe su eco también en Inglaterra, en la literatura isabelina, en sir Philippe Sydney y en el propio Shakespeare, quien pone en boca de Falstaff una muy clara alusión a ella.

Los leones en nuestras latitudes no son generalmente, y con razón, peligrosos para los reyes más que para sus súbditos. Un tema supersticioso que los hiciera aparecer, casi seguramente sólo fuera en su origen una concepción de eruditos o de literatos. Sabemos también que la diplomacia se sirvió de él en cierta ocasión: como ya se mencionó, el hermano Francisco, dirigiéndose al dux de Venecia, le refirió que Eduardo III aceptaría reconocer a Felipe de Valois como rey de Francia si éste se expusiera a leones hambrientos y saliera indemne de sus garras. Pues, según decía, "jamás los leones atacan a un verdadero rey".[163]

Para comprender los planteamientos de los políticos de la Edad Media, a veces conviene leer los relatos de los que se nutrían. Nada sería más falso que oponer siempre la literatura a la realidad: el éxito de lo maravilloso en la narrativa de la Edad Media se explica por la mentalidad supersticiosa del público al que iba dirigida. Sin duda los narradores profesionales no habrían inventado y propagado el motivo de los leones, si sus auditores o lectores no hubieran estado ya habituados a considerar a los reyes como seres milagrosos.

5. CONCLUSIONES

Así, la concepción de la realeza sagrada y maravillosa, según lo señalé a comienzos de este capítulo, recorrió toda la Edad Media sin per-

en los *Bestiarios* ni en diversos libros de ciencia natural que he consultado: Albert le Grand, *De animalibus;* Barthélemi l'Anglais, *De rerum proprietatibus;* Vincent de Beauvais, *Speculum naturale.* No sé si hay rastros de ello en la literatura de lengua alemana: O. Batereau, *Die Tiere in der mittelhochdeutschen Literatur,* Leipzig, 1909, no la menciona.

[162] V. 2549. Compárese la leyenda —atestiguada desde el siglo IX— del combate de Pipino contra el león: G. Paris, *Histoire poétique de Charlemagne,* p. 223.

[163] Véase *supra,* p. 80; Kölbing pasó por alto este texto.

der nada de su vigor. Al contrario, todo este tesoro de leyendas, de ritos de curación, de creencias semicultas, semipopulares, que constituían una parte importante de la fuerza moral de la monarquía, no dejó de acrecentarse. Estos enriquecimientos, en rigor, no tienen nada que se contradiga con lo que nos enseña la historia política propiamente dicha: corresponden a los progresos materiales de las dinastías occidentales. No podemos sorprendernos de ver aparecer la superstición del signo real en la época de Felipe Augusto, de Enrique II Plantagenet, de Enrique VI de Alemania. Del mismo modo, el florecimiento, durante el reinado de Carlos V, de leyendas monárquicas nuevas, no tiene nada que choque con las nociones comúnmente aceptadas. Ya sabemos bien, a falta de otro síntoma, que en estos dos momentos la idea real es muy poderosa.

Lo que parece a primera vista estar en oposición con la evolución general de los acontecimientos es, por ejemplo bajo los primeros Capetos, el carácter sagrado reconocido corrientemente a la persona real, pues la verdadera fuerza de la realeza era entonces muy precaria y los súbditos no respetaban demasiado a sus reyes. ¿Debemos negarnos, entonces, a ver en las frases de los autores de esta época, cuando hablan de la "santidad" monárquica, algo más que fórmulas vanas, sin relación con ningún sentimiento sincero? Esto sería comprender mal el espíritu de la época. No olvidemos las costumbres brutales que son características de las sociedades que padecen graves trastornos. Los violentos no siempre saben salvar en la práctica a lo que veneran profundamente: los hombres de armas de la Edad Media saquearon más de una iglesia, pero, ¿diremos por esto que la Edad Media fue irreligiosa?

Más aún, lo que debe sorprender al historiador de los siglos X y XI no es tanto la debilidad de la realeza francesa: es que esta realeza, que en aquellos estados fragmentarios aún no cumplía una función propia, se haya mantenido y hubiera conservado bastante prestigio como para poder más tarde, a partir de Luis VI, cuando las circunstancias la ayudaron, desarrollar rápidamente sus energías latentes e imponerse en menos de un siglo como una gran potencia. Esta larga resistencia y esta brusca expansión, ¿no podrían explicarse al menos

en parte por las representaciones intelectuales y sentimentales que hemos tratado de analizar?

Estas representaciones tuvieron enemigos: los gregorianos y sus émulos. Pero a pesar de la hostilidad de adversarios tan temibles, triunfaron lo mismo. Los hombres de la Edad Media no se resignaron jamás a ver en sus soberanos simples laicos y hombres corrientes. El movimiento religioso y doctrinario del siglo XI triunfó sólo donde se vio sostenido por ideas colectivas muy vigorosas y muy antiguas, como en la batalla por el celibato de los sacerdotes. El pueblo, que siempre se inclinó a atribuirle a la castidad una especie de virtud mágica y que, por ejemplo, creía que un hombre que la noche anterior hubiera tenido comercio carnal con una mujer no podía ser válidamente testigo de una ordalía, estaba muy dispuesto a admitir que, para que los santos misterios alcanzasen su eficacia, era preciso que el sacerdote se abstuviera de toda mácula carnal.[164]

Pero en su lucha contra la realeza sagrada, sólidamente arraigada en las almas, los reformadores fracasaron. La prolongada popularidad de los ritos de curación debe considerarse, al mismo tiempo, como el efecto y la prueba de ese revés.

[164] Regla relativa a la ordalía: F. Liebermann, *Die Gesetze der Angelsachen*, en 4°, Halle, 1898, I, p. 386. Mi atención fue llevada a este pasaje gracias al interesante artículo de Heinrich Böhmer, *Die Entstehung des Zölibates; Geschichtliche Studien Albert Hauck... dargebracht*, Leipzig, 1916. Böhmer ha puesto claramente en evidencia la importancia de algunas representaciones populares, de una mentalidad verdaderamente "primitiva", en la lucha por el celibato en la época gregoriana. Pero, como más de un autor protestante, no parece apreciar en su justo valor la fuerza que poseían ya en los ambientes cristianos de los orígenes estas concepciones casi mágicas sobre la castidad. Sin duda eran mucho más antiguas que la Edad Media; fue en esta época cuando triunfaron definitivamente, pues entonces más que nunca resultó eficaz el impulso de la religión popular sobre la religión institucionalizada. Es bien conocido el papel de los laicos en el combate contra los sacerdotes casados. Bastará con recordar aquí —además de la *Pataria* milanesa— el título significativo del opúsculo de Sigebert de Gembloux: *Epistola cuiusdam adversus laicorum in presbyteros conjugatos calumniam*. Fue sobre todo en los círculos laicos donde debió concebirse la idea de que los sacramentos impartidos por sacerdotes casados resultaban ineficaces (*cf.* por ejemplo *Vita Norberti*, c. 11, *S. S.*, XII, p. 681). Algunas declaraciones imprudentes del papado pudieron parecer que favorecían este concepto; pero es sabido que la teología católica en su conjunto rechazó siempre con firmeza que la validez del sacramento dependiera de la indignidad del ministro.

VI. ALGUNAS CONFUSIONES DE CREENCIAS: SAN MARCULFO, LOS REYES DE FRANCIA Y LOS SÉPTIMOS HIJOS

1. SAN MARCULFO, SU LEYENDA Y SU CULTO

HACIA EL FINAL DE LA EDAD MEDIA, EN FRANCIA, EL CULTO DE UN santo, san Marculfo, vino a mezclarse en forma inextricable con la creencia en el milagro real. Tratemos de desentrañar esta confusa historia. Y en primer lugar, ¿quién era el personaje cuyo nombre quedó asociado para siempre al rito de las escrófulas?[1]

Durante el reinado de los primeros emperadores carolingios se levantaba un monasterio en el lugar denominado Nant, en la diócesis de Coutances, donde se mostraba la tumba de un piadoso abad llamado Marculfo *(Marculphus)*.[2] Como suele ocurrir, poco a poco

[1] Para todo este capítulo utilicé ampliamente los archivos del priorato de Corbeny, que forman parte del patrimonio de St. Remi, conservado en Reims, en la sección de los Archivos Departamentales del Marne, que está depositada en esta ciudad. Todas las indicaciones de legajos que se encontrarán como referencia en las llamadas, sin otra precisión, deben pues entenderse: Arch. de Reims, Fondos de St. Remi. Es muy singular la clasificación de este patrimonio documental establecido en el siglo XVIII: los archivistas de la abadía pusieron primero a un lado las piezas que consideraron más importantes y las agruparon en un cierto número de legajos, provistos de una numeración continua. En cuanto a los documentos que a juicio de ellos eran poco interesantes —pero que para nosotros son a veces los más preciosos—, formaron tres legajos anexos, cada uno ubicado a continuación de alguno de los precedentes, y además bajo el mismo rubro, pero con la mención *informaciones*. Así, para dar sólo un ejemplo, que se verá a menudo citado más adelante, junto al legajo 223, el legajo 223 *(informaciones)*. Querría destacar cuánto me fue facilitada mi tarea en Reims por la amable disposición del archivista, señor G. Robert.

[2] *Marcoul* es la forma propiamente francesa del nombre y es la que usaré aquí, ya que, como se verá, el culto de san Marculfo tuvo su centro principal en el Laonnois a partir del siglo X. La forma normanda es *Marcouf*; pero también se la ha solido pronunciar y a veces escribir

se tomó por costumbre designar el poblado, cuyas casas se agrupaban junto a los edificios conventuales, con el propio nombre del superior de los monjes; según todas las apariencias, debe tratarse de la actual comuna de Saint-Marcouf, situada no lejos del mar, sobre la costa oriental del Cotentin;[3] pero el vocablo primitivo desapareció de los mapas. En estos comienzos del siglo IX, en toda la Galia franca los religiosos, que le habían tomado gusto a las letras, se dedicaban a escribir o a reescribir en su mejor latín las biografías de sus santos. Los de Nant no fueron excepción a esta usanza común; y uno de ellos escribió una *Vida* de san Marculfo.[4] Desgraciadamente este opúsculo, donde aparece el diablo bajo la forma de una bella náufraga citando versos de Virgilio (en forma inexacta, por lo demás), no nos ofrece más que las fábulas hagiográficas más triviales. Las únicas informaciones más o menos precisas, y acaso dignas de fe, que ese documento encierra, se refieren al lugar de nacimiento de Marculfo —Bayeux— y a la época en que vivió: la del rey Childeberto I y del obispo san Lô, es decir, alrededor del año 540.[5]

Una segunda vida, escrita poco después de la primera, no nos proporciona más que algunas ampliaciones sin valor. En suma, tenemos que resignarnos a ignorarlo todo, o casi todo, del santo de Nant. Y a juzgar por sus *Vidas*, desde el siglo IX no se debía estar mucho mejor informado que nosotros.

Marcou. Cf. infra, p. 353, n. 13. La forma *Marcoulf*, que a veces aparece en el siglo XVII (por ejemplo en el legajo 223, n. 10, acta del relevamiento de las reliquias, 17 de abril de 1643), es evidentemente un calco del nombre latín, de origen "erudito".

[3] Manche, cantón Montebourg. El texto más antiguo, fechado con precisión, donde aparece el nombre, parece ser una carta de Roberto I, arzobispo de Ruán, que debe situarse entre 1035 y 1037; publicada por Ferd. Lot, *Études critiques sur l'abbaye de Saint Wandrille (Biblioth. Hautes Études*, 104), 1913, p. 60. *Cf. ibid.*, p. 63. Todavía hoy se venera en St. Marcouf una fuente milagrosa: A. de Caumont, *Le fontaine St. Marcouf*; *Annuaire des cinq départaments de la Normandie, publié par l'Assoc. Normande*, XXVII (1861), p. 442.

[4] Para esta vida —la *Vida A*— y la otra, ligeramente posterior, denominada *Vida B*, de la que nos ocuparemos, remito de una vez por todas al buen estudio crítico de Baedorf, *Untersuchungen uber Heiligenleben der westlichen Normandie*. Allí se encontrarán las indicaciones bibliográficas necesarias; *cf. Bibliographia hagiographica latina*, núms. 5 266-5 267.

[5] También se encuentran los nombres de un cierto número de localidades por las que se considera que pasó el santo. Pero como en tantos otros escritos análogos, ¿no figuran allí, para vincularlos con la leyenda, los lugares sobre los que los monjes tenían derechos o pretensiones?

Llegaron las invasiones normandas, y como tantos otros monasterios de las provincias occidentales, el de Nant fue incendiado en una incursión.[6] Los monjes tuvieron que huir, llevándose sus reliquias. Por los caminos de Galia, cubiertos de grupos errantes de religiosos cargados con fardos semejantes, ¿cuáles fueron las aventuras de san Marculfo? Nadie se tomó el trabajo de relatárnoslas, únicamente sabemos dónde terminaron. El rey Carlos el Simple poseía al norte del Aisne, en las faldas que descienden desde la meseta de Craona hacia el río muy cercano, a lo largo de la vía romana, un dominio denominado Corbeny. Allí dio asilo a los fugitivos. Un cuerpo santo constituía un bien precioso y Carlos quiso conservarlo allí. Habiendo obtenido la autorización de los prelados interesados, el obispo de Coutances y el arzobispo de Ruán, el 22 de febrero de 906 fundó en Corbeny un monasterio, donde debían reposar los restos gloriosos, que nunca regresaron a Cotentin.[7]

Los monjes de Nant, que habían perdido su patria, no tardaron en perder también su independencia. El nuevo establecimiento era propiedad real. El rey, que había desposado a una joven llamada Frédérone, se lo cedió en calidad de dote, con todo el dominio circundante. Algunos años más tarde, Frédérone, a su vez, sintiéndose próxima a morir, legó la villa y el monasterio a Saint-Rémi de Reims.

A decir verdad, los soberanos no permitieron, sino con resistencia interior, que una tierra que se contaba entre sus antiguos bienes

[6] Este episodio sólo es conocido por Wace, quien lo incluyó en su *Roman de Rou*, v. 394 (ed. H. Andresen, Heilbronn, 1877, t. i), sin duda ateniéndose a anales que hoy están perdidos. Él le atribuye el pillaje e incendio de la abadía a Hasting y Björn. *Cf.* G. Koerting, *Ueber die Quellen des Roman de Rou*, Leipzig, 1867, p. 21. Los versos "A Saint Marcuof en la riviere — Riche abeie ert e pleniere" presentan la dificultad de que no hay ningún río en St. Marcouf. Sin duda Wace debió cometer alguna confusión topográfica, quizás llevado por las necesidades de la rima. W. Vogel, *Die Normannen und das fränkische Reich (Heidelb. Abh. zur mittleren und neueren Gesch.*, 14), p. 387, no proporciona otras pruebas de la destrucción de Nant que el diploma de Carlos el Simple, que estableció en Corbeny a los monjes fugitivos. Pero parece ignorar el pasaje del *Roman* de *Rou*.

[7] Diploma de Carlos el Simple, del 22 de febrero de 906: *Histor. de France*, IX, p. 501. El monasterio fue puesto bajo la advocación de san Pedro. La costumbre de la época quería que los establecimientos religiosos tuviesen apóstoles o santos extremadamente ilustres como patrones. Más tarde, san Marculfo suplantó por completo a san Pedro: *e.g.* St. Pierre des Fossés se convirtió en *St. Maur* des Fossés, etcétera.

familiares y un lugar santo que uno de ellos había creado, fuesen absorbidos de este modo por el inmenso patrimonio de la abadía de Reims. Quizás habían conservado Corbeny sobre todo en razón del interés militar que presentaba esta posición, fácil de defender y que proporcionaba un excelente observatorio sobre el valle vecino. Había en el lugar fortificaciones —un *castellum*—, en las que cabe suponer que habían quedado incluidas las construcciones claustrales, y cuya mención se encuentra repetidamente en la historia de las guerras de esa época.

Carlos el Simple se reservó en vida, mediante el pago de un censo anual, la pequeña casa religiosa donde había recogido los restos del "Confesor de Cristo". Después de él, su hijo Luis de Ultramar obtuvo de nuevo la cesión en condiciones análogas, agregándole el poblado y su territorio. Pero en 954, ya en su lecho de muerte, restituyó todas esas importantes posesiones a Saint-Rémi, que ya no las dejaría escapar. No hubo, pues, en Corbeny monasterio autónomo, sino solamente un priorato, una *cellula* donde vivía un pequeño grupo de monjes bajo la autoridad superior del abad de Saint-Rémi. Esta situación subsistió hasta la Revolución.[8]

En Corbeny, al igual que en Nant, san Marculfo tuvo sus fieles, que recurrían a él para obtener milagros y especialmente curaciones. Aunque taumaturgo como todos los santos, permaneció durante largo tiempo sin poseer una especialidad definida. Y nada en particular pareció designarlo, a él más que a otros santos, para ser venerado por los escrofulosos.

[8] Sobre lo que precede, véanse los diplomas de Carlos el Simple, del 19 de abril de 907 y del 14 de febrero de 917, *Histor. de France*, IX, pp. 504, 530; Flodoard, *Annales*, ed. Lauer (*Soc. pour l'étude et l'ens. de l'histoire)*, año 938, p. 69, e *Historia ecclesie Remensis*, IV, c. XXVI, reproducido por Lauer en la obra citada, p. 188. Diplomas de Lotario en el *Recueil des actes de Lothaire et de Louis V*, ed. Halphen y Lot (*Chartes et Diplômes*), núms. III y IV; A. Eckel, *Charles le Simple (Bibl. École Hautes Études*, f. 124), p. 42; Ph. Lauer, *Louis IV d'Outremer (Bibl. École Hautes Études*, f. 127), pp. 30, 232. La importancia militar de Corbeny era notable todavía en el siglo XVI; se construyeron en ella fortificaciones en 1574; legajo 199, núm. 2. Por lo demás, es conocido el papel de las posiciones de Corbeny-Craonne durante la guerra de 1914-1918. De la iglesia del priorato —demolida en 1819— quedaban antes de la guerra ruinas bastante importantes; *cf.* Ledouble, *Notice sur Corbeny*, p. 164. Hoy han desaparecido por completo, como tuvo a bien hacérmelo saber, de manera particularmente atenta, el señor cura de Corbeny.

En sus *Vidas* de la época carolingia no se encuentra ninguna referencia a las escrófulas entre sus curaciones. Pero en el siglo XII poseemos informaciones muy curiosas sobre los poderes que se le atribuían. En 1101, el poblado de Corbeny padeció catástrofes espantosas, enviadas por el cielo, según se decía, en castigo por la "maldad de los campesinos": una epizootia, diversos saqueos por gentes de guerra, y hasta un incendio provocado por las tropas de Tomás de Montaigu, "un tirano de abominable iniquidad, que se había casado con su prima". Los monjes, que obtenían la mayor proporción de sus ingresos de las recaudaciones que percibían de sus arrendatarios, se encontraron enfrentados a un verdadero desastre financiero como consecuencia de todos estos acontecimientos. Su superior, que había sido designado recientemente, se preocupó de sustituir con limosnas los recursos ordinarios que percibían; y entonces concibió la idea de organizar una gira de reliquias: los religiosos, cargando a sus espaldas el cofre con los restos de su santo patrono, recorrieron los caminos de la región de Reims, del Laonnois, de Picardía; y en todos esos lugares se hicieron milagros.

Hemos conservado un pequeño relato de esta expedición.[9] Entre todas las enfermedades que curó entonces el cuerpo venerable, las escrófulas no figuran para nada. Luego, un poco más de un siglo después, en la catedral de Coutances, se dedicó un gran vitral historiado, que todavía puede admirarse hoy, a la memoria del abad de Nant, cuyo culto había permanecido vivo en la diócesis donde en otro tiempo ejerció su apostolado. Se representa en ese vitral una sola curación: la de un cazador, de quien relataban las *Vidas* carolingias que había sido castigado de su irreverencia hacia el santo por un cruel accidente de caballo, y que después fue llevado a la santidad por el santo mismo.[10] Pero tampoco aquí aparecen para nada las escrófulas. Sin embargo, Marculfo estaba destinado a convertirse en el médico oficial de este género de afecciones. Por desgracia, el testimonio más antiguo que nos lo muestra en esta función es imposible

[9] Mabillon, *AA. SS., ord. S. Bened.*, IV, 2, p. 525, y *AA. SS. maii*, VII, p. 533.

[10] E. A. Pigeon, *Histoire de la cathédrale de Coutances*, Coutances, 1876, pp. 218-220. Para el episodio del cazador, *AA. SS. maii*, I, p. 76 *(Vida A)*, y p. 80 *(Vida B)*.

de fechar con precisión. Se trata de un sermón, por cierto posterior en muchos años al viaje realizado por las reliquias en 1101 y anterior al año 1300, dado que el primer manuscrito que conocemos de él se remonta con seguridad a fines del siglo XIII. Y allí puede leerse la frase siguiente: "Este santo recibió del cielo tal gracia para la curación de esa enfermedad que se denomina mal real, que se ve afluir hacia él —debe entenderse hacia su tumba, en Corbeny— a una multitud de enfermos que acuden tanto de países alejados y bárbaros como de naciones vecinas".[11]

¿Por qué razones se llegó, pues, en los siglos XII o XIII, a considerar a san Marculfo como especialista en escrófulas? En su leyenda anterior, como vimos, ningún episodio preparaba a los espíritus para esta concepción. Sin duda llegó a ello merced a una de esas circunstancias, insignificantes en apariencia, pero que deciden a menudo los caminos que seguirá la conciencia popular.

Enrique Estienne, en la *Apología de Herodoto*, escribió: "A algunos santos se les asignaron oficios según sus nombres, como, por ejemplo, en el caso de los santos médicos, en que se llegó a pensar que tal santo curaría la enfermedad que llevaba un nombre parecido al suyo".[12] Hace tiempo que se le ha aplicado a san Marculfo esta observación. Los tumores escrofulosos se alojan con preferencia en el cuello. En el nombre de Marculfo [Marcoul],[13] donde la "l" final

[11] Publicado con el título bastante inexacto de *Miracula circa annum MLXXV Corbiniaci patrata*, por Mabillon, *AA. SS. ord. S. Bened.*, IV, 2, p. 525, y, siguiendo él, *AA. SS. maii*, VII, p. 531. Mabillon se sirvió al parecer de un manuscrito que pertenecía a St. Vincent de Laón, que yo no pude encontrar. También señala un manuscrito de St. Victor de Paris, que sitúa con inexactitud en los alrededores de 1400. Es, evidentemente, el latín 15 034 de la Bibl. Nat. (*cf. Catal. codic. hagiog.*, III, p. 299), que es del siglo XIV. El sermón se encuentra también en el manuscrito 339 B de la Bibl. de la Ciudad de Tours, que es del siglo XIV. La frase (fol. 14 del latín 15034): "Nam illius infirmitatis sanande, quam regium morbum vocant, tanta ei gracia celesti dono accessit, ut non minus ex remotis ac barbaris quam ex vicinis nationibus ad eum egrotantium caterve perpetuo confluant".

[12] Cap. XXXVIII, ed. Ristelhuber, II, 1879, p. 311.

[13] Los certificados de curación del siglo XVII, de los que nos ocuparemos más adelante (pp. 365, ss.), nos suministran buenos ejemplos de la ortografía popular. Y allí aparece con frecuencia *Marcou*. Fue ésta, asimismo, la ortografía que le dieron desde el siglo XV las cuentas de la iglesia Saint-Brice de Tournai (véase *infra*, p. 360, n. 49). Véanse también las cartas patentes de Enrique III (septiembre de 1576) y de Luis XIII (8 de noviembre de 1610), legajo 199, núms. 3 y 6. Para el siglo XIX, véase la frase en dialecto de la región de Beauce transcrita en la *Gazette*

debía sonar débilmente, se encuentra la palabra *cou*,* y también, lo que suele olvidarse, el término *mar*, adverbio muy frecuente en lengua medieval con el sentido de mal, o de malamente. De ahí surge una especie de juego fonético, que explotado quizás por algunos monjes astutos bien pudo atribuirle al santo de Corbeny una aptitud particular para curar un "*mar de cou*". Los títulos que puede aducir, por ejemplo, san Clair para su función de oculista sobrenatural, podrán ser más evidentes, pero no los tiene de otra índole.

En la misma época en que Marculfo se encontró dotado de este modo de un poder especial, de una manera bastante inopinada, se convirtió en un santo popular. Hasta entonces, antes y después de su éxodo, sólo había disfrutado de una reputación puramente regional, circunscrita a las regiones de Neustria y la provincia de Reims. En el siglo IX otra iglesia además de Nant, probablemente una de Ruán, guardaba una parte de sus restos. Tal lo que surge claramente de un episodio que el autor de la segunda *Vida* carolingia, quizás bajo el influjo de acontecimientos recientes, agregó a la trama tradicional que le proporcionaba la primera *Vida*, más antigua. San Ouen, siendo obispo de Ruán, según relata el hagiógrafo, quiso apoderarse de la cabeza de san Marculfo, que se había sacado de su tumba al hacerse un traslado de los restos. Pero una carta, caída súbitamente del cielo, le ordenó renunciar a su designio y conformarse con quitarle al cadáver otro fragmento. Este pequeño relato no tenía otro objeto, evidentemente, que rebajar las pretensiones de una casa rival y, sin llegar a cuestionarle una parte de la posesión de las reliquias, sí le negaba toda posibilidad de reivindicar la más preciosa.[14]

des Hôpitaux, 1854, p. 498. Sobre el papel de los juegos de palabras en el culto de los santos, puede consultarse a H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas, 1905, p. 54. La teoría del retruécano, considerada como el origen del poder de curación de san Marculfo, fue sostenida en varias ocasiones. Por ejemplo, Anatole France, *Vie de Jeanne d'Arc*, I, p. 532; Laisnel de la Salle, *Croyances et légendes du centre de la France*, II, 1875, p. 5 (*cf.* I, p. 179, n. 2), es el único autor, al parecer, que hizo alusión a la palabra *mar*.

* *Cuello* en francés. [T.]

[14] *AA. SS. maii*, I, p. 80, c. 21. Este episodio se encuentra referido también en una de las *Vidas* de san Ouen, la *Vida II* (*Bibliotheca hagiographica latina*, núm. 753), escrita en Ruán a mediados del siglo IX. De ahí un problema de filiación y una pequeña polémica erudita: W. Levison, *Monum. Germ.*, *SS. rer. merov.*, V, pp. 550-552, y luego Baedorf, *Untersuchungen über Heiligenleben*, p. 35, piensa que el autor de la segunda *Vida* de san Marculfo —*Vida B*— se ins-

Las versiones neustrianas del gran martirologio "jeronimiano" le acuerdan una mención a san Marculfo; pero solamente ellas.[15] Tres poblados de Francia llevan su nombre: los tres situados en Normandía, al sur del Sena.[16] Llegó el momento de la partida para Corbeny. El santo fugitivo ganó con este exilio el ser invocado desde entonces por personas piadosas de dos regiones diferentes. No sólo en su primera patria, sino también en Coutances especialmente, su recuerdo no se perdió jamás. Allí, en la catedral reconstruida entre 1208 y 1238, se le dedicó una capilla adornada con hermosos vitrales a los que ya nos hemos referido, y los breviarios de la diócesis conservaron igualmente su memoria.[17] Tuvo sobre todo sus fieles en Corbeny, y en Reims donde se levantaba el monasterio de Saint-Rémi, casa matriz del priorato a las orillas del Aisne; los libros litúrgicos y los legendarios de Reims le dedican un espacio de bastante importancia.[18]

pira en este punto en la *Vida* de San Ouen. M. Vacandard, *Analecta Bollandiana*, XX (1901), p. 166, y *Vie de Saint Ouen*, 1902, p. 221, n. 1, considera por el contrario que el plagio debe serle atribuido a la *Vida* de san Ouen. La *Vida* de san Marculfo presentaría el relato original. Yo no dudo en afiliarme a esta segunda teoría. La historieta, que evidentemente estaba destinada a afirmar la posesión de la cabeza de su santo patrono por los monjes de Nant, sólo podía prosperar en la propia abadía a cuyos intereses servía; y responde a un tipo corriente en las leyendas hagiográficas: *cf.* una característica análoga en la *Vida* de Eduardo el Confesor por Osbert de Clare, *Analecta Bollandiana*, XLI (1923), p. 61, n. 1.

[15] O sea, la reseña de san Wandrille y otra —representada por un manuscrito de París y un manuscrito del Vaticano—, que parece originaria de las diócesis de Bayeux, Avranches y Coutances, *AA. SS.* noviembre, II, 1, p. [53].

[16] Además de St. Marcouf, Manche, cant. Montebourg —la ex Nant—, ellas son St. Marcouf, Manche comuna de Pierreville, y St. Marcouf, Calvados, cant. Isigny. Frente a St. Marcouf, cant. Montebourg, se hallan situadas las islas St. Marcouf, que sin duda deben identificarse con los islotes llamados *duo limones*, mencionados en las *Vidas* carolingias del santo; *cf.* A. Benoist, *Mém. soc. archéol. Valognes*, III (1882-1884), p. 94.

[17] E. A. Pigeon, *Histoire de la cathédrale de Coutances*, pp. 184, 218, 221. Para los breviarios *Catal. codic. hagiogr. lat. in Bibl. Nat. Par.*, III, p. 640. El más antiguo no es anterior al siglo XIV. Obsérvese que de entre más de 350 manuscritos litúrgicos revisados por los bollandistas en la Biblioteca Nacional, únicamente estos tres breviarios de Coutances dan el nombre de san Marculfo.

[18] Por ejemplo, los siguientes manuscritos de la Bibl. de Reims, que provienen de establecimientos religiosos (para más detalles sobre ellos, véase el catálogo. Los más antiguos son del siglo XII): 264, fol. 35; 312, fol. 160; 313, fol. 83 v; 314, fol. 325; 346, fol. 51 v; 347, fol. 3; 349, fol. 26; 1410, fol. 179; *Martyrologe de l'église cathédrale de Reims* (segunda mitad del siglo XIII), en Ul. Chevalier, *Bibliothèque liturgique*, VII, p. 39; *Codex Heriniensis* del Martirologio de Usuard, Migne, *P. L.*, t. 124, col. 11 (fines del siglo XI). El único texto litúrgico de la Edad Media relativo a san Marculfo que inventarió Ul. Chevalier, en su *Repertorium hymnologicum*, es una pro-

Pero durante largo tiempo su culto sólo tuvo débil irradiación: fuera de Normandía, de Corbeny y de Reims, se lo ignoraba antes del siglo XIV casi completamente. Y allí mismo, aparte de Corbeny, su prestigio era apenas de segundo orden. Ni en Reims, ni en Laón —capital de la diócesis de la que formaba parte Corbeny— aparece su estatua en las catedrales, donde en cambio se les reservaron esculturas a varios santos regionales.[19] Las canciones de gesta, donde figuran tantos nombres de santos —a veces por meras necesidades de asonancia o de rima—, silencian el suyo.[20] Vicente de Beauvais, en su *Espejo de la historia*, apenas le dedica algunas palabras.[21] Las otras grandes compilaciones hagiográficas compuestas en Francia o fuera de ella, en el siglo XIII o en la primera mitad del siguiente, lo ignoran también.[22] San Luis, que no lo encontró inscrito en el calendario de su salterio, sin duda que jamás rogó ante él.[23]

sa del siglo XIV, que viene de un misal de St. Remi de Reims (núm. 21164). En Laón, los bienes de los santos, incluidos en dos ordinarios de la catedral, de comienzos del siglo XIII (Ul. Chevalier, *Bibliothèque liturgique*, VI), no mencionan a Marculfo.

[19] Por supuesto que en la propia Corbeny debió haber representaciones del santo, pero estamos mal informados sobre ellas. Una estatuilla de plata, que sirve de relicario, está señalada en los inventarios de 1618 y 1642 (Ledouble, *Notice*, p. 121 y legajo 190, núm. 10); no sabemos de cuándo puede datar. Lo mismo ocurre con la estatua que se hallaba en lo alto del altar mayor en 1642. El bajorrelieve, conocido con el nombre de "Piedra de san Marculfo", que se conservó hasta la última guerra en la iglesia parroquial del poblado, no parece haber sido realizada antes del siglo XVI como muy temprano, a juzgar por los dibujos de Ledouble, p. 166, y de Barthélemy, *Notice*, p. 261. A veces se creyó que representaba a san Marculfo una estatua del siglo XVI que pude ver en Reims, en los archivos; pero nada parece justificar esta atribución. Para la incorporación del santo en St. Riquier, en Ponthieu y en Tournai, véase *infra*, pp. 360, 374, 376.

[20] *Cf.* E. Langlois, *Table des noms propres de toute nature compris dans les chansons de geste imprimées*, 1904, y C. J. Merk, *Anschauungen über die Lehre... der Kirche im altfranzösischen Heldenepos*, p. 316.

[21] L. XXI, c. II: "Marculfus abbas Baiocacensis sanctitate claruit in Gallia".

[22] Busqué en vano a san Marculfo en Bernard Gui (*Notices et extraits des Ms.*, XXVII, 2, pp. 274 ss.), en el legendario latino anónimo de mediados del siglo XIII cuyo índice proporcionó Paul Meyer (*Histoire littér.*, XXXIII, p. 449), en los legendarios franceses estudiados por el mismo erudito (*ibid.*, pp. 328 ss.), en el *Catalogue sanctorum de Pierre de Natalibus* (ed. de 1521), en Pierre de Calo [*Analecta Bollandiana*, XXIX (1910), en la *Légende Dorée*].

[23] Bibl. Nat., latín 10 525; *cf.* Léopold Delisle, *Notice de douze livres royaux du XIII*[e] *et du XIV*[e] siècle, en 4°, 1902, p. 105. San Marculfo tampoco figura ni en el manuscrito latín 1023, atribuido a Felipe el Hermoso; ni en el "Très beau bréviaire" de Carlos V (latín 1052); *cf.* Delisle, *loc. cit.*, pp. 57, 89; ni en las horas de Carlos VIII (latín 1370).

Pero hacia fines de la Edad Media su fortuna creció. El síntoma más característico de su nueva popularidad fue una tentativa bastante imprudente de la iglesia Notre-Dame de Mantes por reivindicar la propiedad de sus reliquias en perjuicio de Corbeny. En fecha que ignoramos, pero sin duda anterior al año 1383, se descubrió no lejos de Mantes, en el camino a Ruán, una sepultura que encerraba tres esqueletos. Presumiblemente en razón del cuidado con que se los había sepultado, se pensó que se trataba de cuerpos de santos y se transportaron las osamentas a la colegiata vecina. Primero no se supo qué nombres darles. El inventario de los muebles de Notre-Dame, redactado en 1383 por el canónigo Juan Pillon, nos los muestra todavía desprovistos de toda identificación precisa. Estaban los tres colocados en un gran cofre de madera, lo que no parece señal de un respeto extremado. Pero un poco menos de un siglo más tarde, el 19 de diciembre de 1451, vemos al obispo de Chartres, Pedro Beschebin, presidiendo el traslado solemne, en tres relicarios más dignos, de los eminentes servidores de Dios; y ello porque, como lo atestigua el acta de la ceremonia, en el intervalo se les había encontrado una personalidad a cada uno: se creyó o se quiso reconocer los restos del mismísimo san Marculfo y de los dos legendarios compañeros que le atribuían las *Vidas* antiguas, Cariulfo y Domardo. Se supuso que los monjes de Nant, cuando huyeron ante los normandos y a punto de ser apresados por éstos, sólo pudieron salvar su preciosa carga enterrándola precipitadamente en un prado, junto al camino; y mucho más tarde, una revelación les indicó a unos pastores, o a sus corderos, dónde estaban emplazados los tres cuerpos.[24]

[24] Véase S. Faroul, *De la dignité des roys de France* ... (el autor era superior y juez eclesiástico de Mantes) y M. A. Benoît, *Un diplôme de Pierre Beschebien*... La fecha en que se empieza a hablar de los pretendidos cuerpos santos está dada por Benoît (p. 45), quizás de acuerdo con un manuscrito del cura Chévremont (fines del siglo XVII): 19 de octubre de 1343; pero no parece atestiguada por ningún documento serio. Faroul lo ignora. El inventario de 1383 está citado por Benoît; el acta de traslación de 1451, por Faroul y Benoît. El primero menciona así las reliquias (p. 45): "Premierement, un grand repositoire de fust en maniere de chasse, auquel sont les ossements de trois corps sainets, que l'on dit pieça avoir esté treuvez au chemin de Rouen et apportez en ceste église de Mantes". Es curioso que André du Saussay, *Martyrologium gallicanum*, fol., París, 1637, I, pp. 252-254, sólo conozca —o simule conocer— las reliquias de san Marculfo de Mantes y se olvide de Corbeny.

Estas invenciones provocaron, como era lógico, una viva indignación en Corbeny, y se desató una prolongada polémica particularmente ardorosa en el siglo XVII.[25] Los monjes del antiguo priorato donde Carlos el Simple había recogido las osamentas del santo neustriano tenían derechos que la historia respaldaba sólidamente. Podían citar documentos auténticos: antes que nada, su diploma de fundación. No dejaron de hacerlo, pero también invocaron signos que a su parecer eran aún más deslumbrantes. El 21 de mayo de 1648, día de la Ascensión, cuando se llevaba en procesión el relicario de san Marculfo, "aparecieron súbitamente en el cielo", informa un acta levantada treinta y tres años después, "tres coronas cuyos círculos, muy próximos unos de otros, parecían salpicados de amarillo, de verde y de azul... Estas coronas... se vieron siempre como suspendidas encima del relicario". También durante la gran misa "se las distinguió muy nítidamente. Cuando concluyó el oficio, comenzaron a desaparecer una tras otra". Los religiosos y los fieles, en número de "más de seis mil", no vacilaron en ver en estos meteoros un "testimonio público e incontestable", dado por Dios mismo para reducir a la nada las pretensiones de las gentes de Mantes.[26] Pero nada se logró: a pesar de los textos más válidos y de los propios milagros, las reliquias de san Marculfo siguieron siendo veneradas en Mantes; y aunque no atrajeron jamás multitudes de enfermos comparables a las que se aglomeraban a orillas del Aisne, se dice que no dejaron de curar escrófulas en algunas ocasiones.[27]

En otras partes, el prestigio del santo se propagó de manera más apacible. Hacia fines del Antiguo Régimen, él era venerado —y lo es todavía hoy— en un número bastante elevado de iglesias, que suelen exhibir algunas de sus reliquias y hacen de ellas un motivo de peregrinaje para los enfermos de los alrededores. En esta conquista piadosa, muchos episodios se resisten a una ubicación precisa en el tiempo. Es que los hechos de este género rara vez quedan consigna-

[25] La *Apología* de dom Oudard Bourgeois, aparecida en 1638, es una respuesta al libro de S. Faroul.

[26] Acta de fecha 6 de junio de 1681, legajo 223 *(informaciones)*, núm. 8, fol. 47.

[27] Faroul, *loc. cit.*, p. 223.

dos por escrito, y es una gran lástima, porque constituyeron durante mucho tiempo uno de los aspectos fundamentales de la vida religiosa de las masas.

No me fue posible determinar, ni siquiera por aproximación, cuándo fue invocado san Marculfo por primera vez en Carentoir, en la diócesis de Vannes; [28] en Moutiers-en-Retz, en la diócesis de Nantes;[29] en Saint-Pierre de Saumur y en Russé, cerca de esta ciudad;[30] en Charray en Dunois;[31] en la gran abadía de Saint-Valery-sur-Somme;[32] en Montdidier, donde fue elegido como santo patrono por los fabricantes de paños;[33] en Saint-Pierre de Abbeville;[34] en Rue y en Cottenchy, en la diócesis de Amiens;[35] en Sainte-Elisabeth de Valenciennes; en la abadía de Cysoing;[36] en Saint-Thomas en Argonne;[37] en Balham, en las Ardenas;[38] en Dinant;[39] entre los Hermanos Predicadores de Namur;[40] en diversas aldeas o burgos del país valón, Somzée, Racour,[41] Silly, Monceau-Imbrechies, Mont-Dison;[42] en Erps, Zellick[43] y Wesembeek,[44] en Brabante; en Wondelgem, en Flandes;[45]

[28] Sébillot, *Petite légende dorée de la Haute-Bretagne*, 1897, p. 201.

[29] L. Maître, *Les saints guérisseurs et les pèlerinages de l'Armorique; Rev. d'hist. de l'Église de France*, 1922, p. 309, n. 1.

[30] Louis Texier, *Extraict et abrégé de la vie de Saint Marcaul abbé*, 1648 (culto atestiguado, por consiguiente, en la primera mitad del siglo XVII).

[31] Blat, *Histoire du pèlerinage de Saint Marcoul*, p. 13.

[32] J. Corblet, *Hagiographie du diocèse d'Amiens*, IV, 1874, p. 430.

[33] Corblet, *loc. cit.*, p. 433.

[34] Corblet, *Mém. Soc. Antiquaires Picardie*, 2ª serie, X (1865), p. 301.

[35] Corblet, *Hagiographie du diocèse*, IV, p. 433.

[36] Dancoisne, *Mém. Acad. Arras*, 2ª serie, XI (1879), p. 120, n. 3.

[37] Louis Lallement, *Folk-lore et vieux souvenirs l'Argonne*, 1921, p. 40: el testimonio más antiguo citado es de 1733.

[38] *Revue de Champagne*, XVI (1883), p. 221.

[39] Rodolphe de Warsage, *Le calendrier populaire wallon*, en 12, Amberes 1920, núms. 817-819; y Jean Chalon, *Fétiches, idoles et amulettes*, I, Namur [1920], p. 148.

[40] Broc de Seganges, *Les saints patrons des corporations*, II, s. f., p. 505 (según una plaqueta de 1748).

[41] R. de Warsage, *loc. cit.*, núm. 1269.

[42] J. Chalon, *loc. cit.*

[43] E. van Heurck, *Les drapelets de pèlerinage en Belgique*, pp. 124, 490; en Zellick, atestiguado por un *drapelet* de 1698.

[44] J. Chalon, *loc. cit.*

[45] Van Heurck, *loc. cit.*, p. 473; atestiguado desde 1685.

en Colonia,[46] y sin duda en muchos otros lugares que, por carecer de inventarios hagiográficos, quedaron fuera de mis investigaciones. Pero todas las veces que pude recoger una indicación cronológica, cierta o aproximada, pude comprobar que se refería a una época relativamente reciente.[47] En Saint-Riquier, en Ponthieu, nuestro santo era conocido desde el siglo XIV, pues un martirologio redactado en esa época lo menciona. Más tarde, en los alrededores del año 1500, fue objeto de una veneración muy activa, como lo testimonia la iconografía.[48] En Tournai, en la iglesia de Saint-Brice, desde la segunda mitad del siglo XV había un altar con su estatua.[49] En Angers,[50] en Gissey, en Borgoña,[51] su veneración está documentada en el siglo XVI. En esa misma época su efigie comienza a figurar en la región de Arras, en medallas piadosas, en compañía de diversos santos locales.[52] En 1533 y 1566, los misales de la diócesis de Troyes y de la abadía de Cluny toman de los libros litúrgicos de Saint-Rémi de Reims

[46] Atestiguado en 1672; *cf. infra*, p. 361, n. 58. Ninguna reliquia de san Marculfo fue señalada por Gelenius, *De admiranda sacra et civili magnitudine Coloniae*, en 4°, Colonia, 1645. Al corregir las pruebas, advertí que todavía habría que agregar a esta lista la iglesia de S. Jacques de Compiègne, donde existe hoy una capilla dedicada a san Marculfo; *cf. infra*, apéndice II, núm. 24.

[47] *Cf.* lo que en las notas anteriores se dice de Saumur y Russé, St. Thomas en Argonne, Zellick y Wondelgem.

[48] El martirologio es el *Codex Centulensis* del *Martyrologe* d'Usuard, Migne, *P. L.*, t. 124, col. 11. Para la iconografía, además del fresco citado *infra*, p. 374, se debe señalar una estatua del santo de comienzos del siglo XVI: G. Durand en *La picardie historique et monumentale*, IV, p. 284, y figura 37; y una estatuilla de plata que sirve de relicario, destruida en 1789 y de la que no puedo precisar la época: Corblet, *Hagiographie*, IV, p. 433.

[49] Cuenta de la iglesia Saint-Brice, 1468-1469: "A Jacquemart Blathon, machon, pour son sallaire d'avoir rassis en plone le candeler de fier servant devant l'image de Saint Marcou et, en ce faisant, fait trois traux au mur" (*Annales Soc. histor. Tournai*, XIII, 1908, p. 185). En 1481-1482, la cuenta habla de un "altar de san Marcou" (según una amable comunicación del señor Hocquet, archivista de la ciudad de Tournai).

[50] Gautier, *Saint Marcoul*, p. 56. La catedral de Angers y la iglesia St. Michel du Tertre parecen haber venerado conjuntamente a san Marculfo.

[51] Duplus, *Histoire et pèlerinage de Saint Marcoul*, p. 83. Sobre Gissey [sur Ouche], hay una noticia en las *Mémoires de la commission des antiquités, de la Côte d'Or*, 1832-1833, p. 157, que no incluye ninguna información sobre nuestro asunto.

[52] L. Dancoisne, *Les médailles religieuses du Pas de Calais; Mém. Acad. Arras*, 2ª serie, XI, 1879, pp. 121-124. Dancoisne cree que la iglesia Sainte-Croix de Arras estuvo primeramente —cuando se fundó en el siglo XI— bajo la advocación de san Marculfo; pero esta afirmación no se basa en la más mínima prueba y no parece estar justificada por ningún texto.

un texto en su honor.[53] También en el siglo XVI un fragmento de su cráneo, robado de Corbeny, fue transportado a la iglesia de Bueil, en Turena, donde desde entonces atrae a los fieles.[54]

Otras partes de sus reliquias, obtenidas por medios más lícitos, dan origen en 1579 al gran peregrinaje franco-condadense de Archelange.[55] A partir del siglo XVII, a veces se lo ve asociado a la Virgen en las medallas de Notre-Dame de Liesse.[56] En 1632, Coutances recupera algunas parcelas de su cuerpo, gracias a la generosidad del capítulo de Angers; restos que en otro tiempo habían sido arrancados a la diócesis por las invasiones normandas.[57] En 1672, Colonia envía otros fragmentos a Amberes;[58] y otros aun llegan hacia 1666 a los carmelitas de la plaza Maubert, en París, gracias a un legado de Ana de Austria.[59] Y particularmente a fines del siglo XVI, y durante el siglo siguiente, se fundan cofradías en todas partes bajo su advocación: en Saint-Firmin de Amiens en 1581;[60] en Notre-Dame de Soi-

[53] Ul. Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, núm. 21 164. *Cf. supra*, p. 355, n. 18. La colegiata de St. Étienne de Troyes poseía en el siglo XVII reliquias de san Marculfo, como lo testimonia N. des Guerrois, *La sainteté chrétienne, contenant la vie, mort et miracles de plusieurs Saincts... dont les reliques sont au Diocèse et Ville de Troyes*, en 4°, Troyes, 1637, p. 296 v.

[54] El robo tuvo lugar en fecha no precisada, presumiblemente hacia fines del siglo XVI. El acta que lo relata se estableció el 17 de julio de 1637; se la encuentra en el legajo 229, núm. 9; fue reproducida incorrectamente por Oudard Bourgeois, *Apologie*, p. 120 (O. Bourgeois escribe "Bué" en lugar de "Bueil", como lo trae el texto auténtico). La cabeza entera fue primero llevada a Bueil; Corbeny la recuperó; pero las gentes de Bueil parecen haber conservado un fragmento del cráneo; *cf.* Gautier, *Saint Marcoul*, p. 30.

[55] *Notice sur la vie de S. Marcoul et sur son pèlerinage à Archelange* p. 22. Sobre la popularidad del peregrinaje todavía hoy en Borgoña, *Rev. des traditions populaires*, II (1887), p. 235.

[56] Ledouble, *Notice*, p. 220 (reproducción frente a la p. 208). La única medalla de san Marculfo que posee el Gabinete de Medallas de la Bibl. Nat. responde también a este tipo, como pude asegurarme gracias a la copia que el conservador, por intermedio del señor Juan Babelon, tuvo la amabilidad de hacerme llegar.

[57] R. Toustain de Billy, *Histoire ecclésiastique du diocèse de Coutances (Soc. de l'hist. de Normandie)*, III, Ruán, 1886, p. 239.

[58] Gautier, p. 29.

[59] *Cf. infra*, pp. 396-397.

[60] Daire, *Histoire de la ville d'Amiens*, II, en 4°, 1757, p. 192. La cofradía, fundada como consecuencia de una promesa efectuada en ocasión de una peste, tenía por patronos a san Roque, san Adriano, san Sebastián y san Marculfo. Por supuesto, la instauración de una cofradía nada prueba en cuanto a que el culto del santo haya nacido en la fecha precisa en que la cofradía se fundó; véase *infra* lo que se dice de Tournai y agréguese que en Wondelgem, donde el culto está documentado desde 1685, la cofradía se instituyó apenas en 1787. De todos modos, un hecho de esta naturaleza prueba de manera incuestionable el progreso de la devoción.

ssons en 1643;[61] en Grez-Doiceau, en el ducado de Brabante, en 1663;[62] en la iglesia de Notre-Dame de Sablon, en Bruselas, en 1667;[63] en la propia Tournai, donde el culto era ya muy antiguo, en los alrededores de 1670.[64] La de los franciscanos de Falaise nos es conocida recientemente por un grabado del siglo XVII.[65]

Pero por encima de todos estos pequeños centros locales brillaba siempre el centro principal: Saint-Marcoul de Corbeny. Como en otro tiempo Nant, el poblado de Corbeny iba a perder su nombre. A partir del siglo XV los documentos lo denominan con frecuencia Corbeny-Saint-Marcoul, incluso Saint-Marcoul a secas.[66] Sólo se le conocía por su iglesia. También allí se creó una cofradía, mitad religiosa, mitad económica, pues el santo había sido elegido como patrono —¿también en virtud de quién sabe qué asonancia?— por los merceros de la región. Hacia comienzos del siglo XVI, estos comerciantes aparecen agrupados, por toda Francia, en un cierto número de asociaciones vigiladas muy de cerca por el poder monárquico, cuyo representante, en este caso, era el Gran Oficial de la Casa Real; cada una tenía por jefe a un "rey de los merceros", como se les desig-

[61] *Cf.* Gautier, *Saint Marcoul*, p. 30.

[62] Schépers, *Le pélerinage de Saint Marcoul è Grez-Doiceau;* Van Heurck, *Les drapelets de pelèrinage*, pp. 157 ss. Una de las instrucciones que indicaba el régimen que debian seguir los enfermos que solicitaban la intervención de san Marculfo fue impresa en Lovaina en 1656. Si hubiera sido escrita especialmente para los peregrinos de Grez-Doiceau —las indicaciones de Van Heurck no son muy precisas sobre este punto (p. 158)— el peregrinaje dataría entonces a más tardar de 1656.

[63] *AA.SS. maii*, I, p. 70 c.

[64] Ésta se halla documentada por primera vez en las cuentas de 1673-1674 (comunicación del señor Hocquet). En 1653, el 27 de mayo, fue descubierta la tumba de Childerico sobre un terreno perteneciente al superior de St. Brice. Algunos objetos que había allí le fueron enviados a Luis XIV; según una tradición local que no se basa en ningún texto, el rey de Francia, en recompensa por este regalo, le envió al superior una reliquia de san Marculfo; *cf.* el folleto piadoso titulado *Abrégé de la vie de S. Marcou... honoré en l'eglise paroissiale de S. Brice à Tournai*, p. 3. Igualmente en Reims, donde la devoción al santo era casi inmemorial, él parece alcanzar un desarrollo nuevo en el siglo XVII: hacia 1650 se funda un hospicio bajo su advocación; poco después se erige una cofradía en su honor, en el hospicio mismo; *cf.* Jadart, *L'hôpital Saint-Marcoul de Reims; Travaux Acad. Reims* CXI (1901-1902), pp. 178, 192, n. 2.

[65] Bibl. Nat. Cabinet des Estampes, Collection des Saints; reproducido por Landouzy, *Le Toucher des ecrouelles*, p. 19.

[66] Véase el *Dictionnaire topographique de l'Aisne*. *Cf.* el texto de 1671 publicado por R. Durand, *Bulletin de la Soc. d'Hist. moderne*, p. 458, y las cartas patentes de Luis XIII, del 8 de noviembre de 1610, legajo 199, núm. 6.

naba oficialmente, aunque solían llamarlo "maestro visitador", porque aquel título tenía sin duda algo de chocante.

Una de esas asociaciones, que abarcaba gran parte de las regiones de Champaña y de Picardía, tenía su centro en el priorato de Corbeny y se le denominaba "Torre y Cofradía de Nuestro Señor San Marculfo". Su "rey" era "primer cofrade"; tenía un sello donde se le veía representado junto al gran protector de la monarquía, san Luis, y el protector particular de la "Torre", san Marculfo.[67] Los "merceros" eran, sobre todo, vendedores ambulantes que iban de aldea en aldea. ¿Se pueden pedir mejores propagandistas para la veneración de un santo?

Pero lo que contribuyó a engrandecer la gloria del taumaturgo de Corbeny fue, por supuesto, el peregrinaje de que era objeto su tumba. Desde el siglo XV, y aún más tarde, los monjes les vendían a los enfermos pequeñas medallas o "bolitas" de plata, dorada o no; o bien, para los más pobres, simples "imágenes chatas", en plata dorada, en plata blanca, en plomo o en estaño, que llevaban la efigie del piadoso abad, y que hicieron muy conocidas su persona y su imagen en toda Francia, incluso entre mucha gente que jamás llegó a ver su sepultura.[68]

[67] Sobre las corporaciones y los "reyes" de los merceros, puede leerse Pierre Vidal y Léon Duru, *Histoire de la corporation des marchands merciers... de la ville de Paris* (1911); *cf.* E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières... avant 1789*, 2ª ed., 1900, I, pp. 612 ss; A. Bourgeois, *Les métiers de Blois (Soc. sciences et lettres du Loir-et-Cher, Mém.*, XIII, 1892), pp. 172, 177; H. Hauser *Ouvriers du temps passé*, 4ª ed., 1913, pp. 168, 256. Numerosos oficios tuvieron a su frente a "reyes", tanto en Francia como fuera de ella. Éste no es lugar apropiado para dar la bibliografía de este curioso modo de lenguaje. Sobre la corporación de los merceros de Corbeny poseemos la información que nos aportan numerosos documentos: acta de Jean Robertet, representando al Grand Chambrier, 21 de noviembre de 1527; legajo 221, núm. 1; acuerdo del "rey" y del prior, 19 de abril de 1531; *ibid.*, núm. 2 (De Barthélemy, *Notice*, p. 222, n. 1); decreto del Consejo Privado del 26 de agosto de 1542: Oudard Bourgeois, *Apologie*, p. 126; y algunos otros textos de fines del siglo XVI: legajo 221, núms. 3 y 4; Oudard Bourgeois, pp. 127 ss.; De Barthélemy, p. 222. El oficio existía seguramente todavía en tiempos de O. Bourgeois (1638). El sello reproducido por O. Bourgeois, p. 146; un ejemplar fue descrito por G. Soultrait, *Société de sphragistique de Paris*, II (1852-1853), p. 182; *cf. ibid.*, p. 257.

[68] Véanse en el legajo 195 *(informaciones)* las cuentas de 1495-1496, fols. 12 v y 28 v; de 1541-1542, pp. 30, 41; de 1542-1543, p. 31. No parece haberse conservado ninguna de estas medallas. El Sena, que nos ha entregado tantos precintos historiados, no nos ha dado entre ellos ninguna imagen de san Marculfo (*cf.* A. Forgeais, *Collection de plombs historiés trouvés dans la Seine*, II, 1863, y IV, 1865).

Los monjes preparaban también pequeñas botellas de cerámica que contenían agua bendecida por haberse sumergido en ellas alguna de las reliquias. El agua se destinaba a lavar las partes afectadas por el mal, pero a veces los más devotos hasta se la bebían.[69] Más tarde los monjes distribuyeron unos libritos.[70] Conocemos los reglamentos del peregrinaje tal como se hallaban en vigencia a comienzos del siglo XVII, gracias a un recuerdo que se hizo presentar, quizás en 1627, un delegado del arzobispo llamado Gifford, y que anotó de su mano. Sus reflexiones constituyen un precioso testimonio de la impresión que podrían producir sobre un eclesiástico ilustrado de esta época las prácticas de devoción popular, donde la religión no siempre podía distinguirse de la magia.

No bien llegaban, los enfermos eran inscritos en la cofradía y se les entregaba una pequeña suma. Se les proporcionaba entonces una "cartilla impresa", donde se les instruía respecto a las obligaciones que debían cumplir. Estaban sometidos a diversas prohibiciones alimenticias y de otro género. En particular, les quedaba prohibido tocar durante su permanencia ningún objeto metálico, prescripción tan importante que "antiguamente", dice Gifford, se les obligaba a usar guantes para "impedirles dicho tacto" sin descuido posible. Por supuesto, su primer deber era seguir los oficios en la iglesia del priorato. Debían hacer una novena según las reglas más estrictas; pero aquellos enfermos que no pudieran permanecer los nueve días com-

[69] Véanse las cuentas citadas en la nota anterior. La primera, que es la más explícita, habla simplemente de "boutillettes de grez en quoy ilz [los peregrinos] emportent du lavement", pero el librillo titulado *Avertissement à ceux qui viennent honorer...* (véase en seguida la nota 70) precisa: "*Les Malades* ... laveront leur mal avec l'eau qui se benit par l'immersion de la relique du Saint, et même en pourront user pour boire". El reglamento del peregrinaje de Grez-Doiceau, inspirado en el de Corbeny, dice todavía hoy: "On pourra toujurs se procurer dans la dite église de l'eau bénite en l'honneur de Saint Marcoul, pour en boire, ou s'en laver les tumeurs ou les plaies"; Schépers, *Le pèlerinage de Saint Marcoul à Grez-Doiceau*, p. 179. Sobre Hubert (*Bibliotheca Mythica*, 1), 1887, pp. 204 ss.

[70] Una de estas libretas —que es del siglo XVII, pero carece de fecha— titulada *Avertissement à ceux qui viennent honorer le glorieux Saint Marcoul, dans l'église du Prieuré de Corbeny au Diocèse de Laon*, se halla conservada en la Bibl. Nat. bajo el rubro Lk[7] 2444; otra, muy diferente, titulada *La Vie de Sainct Marcoul abbé et confesseur*, y fechada en Reims, en 1619, se halla en los Archivos de Reims, St. Remi, legajo 223. En 1673 se fundó en Corbeny un hospital para peregrinos: legajo 224, núm. 10.

pletos en Corbeny tenían la facultad de delegar en su lugar a un habitante de la zona,[71] quien debía observar las mismas prohibiciones a las que había debido someterse la persona a la que sustituía. Esta costumbre, a ojos del razonable Gifford, "no estaba exenta de superstición", pues pensaba que no son legítimas las disposiciones de esta clase si no tienen por objeto invitar a los pacientes a abstenerse de cosas que les serían perjudiciales "naturalmente" —esto es, aparte de toda concepción de carácter sobrenatural—, y en tal caso no se veía por qué se aplicarían a individuos con buena salud.[72]

Cuando los peregrinos dejaban Corbeny, seguían siendo en principio miembros de la cofradía; y los más devotos continuaban vertiendo desde lejos su cotización.[73] Los monjes, por su parte, no perdían contacto con sus visitantes. Les rogaban, cuando ya habían cumplido "el viaje al gran san Marculfo", que si llegaban a quedar curados de sus males, lo dejaran consignado por escrito ante su cura o ante la autoridad judicial más próxima, mediante un certificado

[71] Naturalmente, y conforme a una costumbre general, los enfermos que por sus males, su edad o cualquier otra razón se veían impedidos de acudir a Corbeny, podían hacerse sustituir en la peregrinación por un pariente, un amigo o hasta quizás una persona a la que se le pagaba. Los certificados de curación que veremos más adelante incluyen bastantes ejemplos de esta práctica. Otros, curados después de ponerse bajo la advocación del santo, sólo iban a hacer a Corbeny una peregrinación de acción de gracias; pero éstos eran bastante raros.

[72] Puede verse el reglamento titulado *Les ceremonies que l'on a acoustumé d'observer par ancienne tradition en la neufiesme qui se doibt observer au pelerinage de Saint Marcoul à Corbeny*, con anotaciones en latín de Gifford, legajo 223 *(informaciones)*. No tiene fecha. Un archivista del siglo XVII escribió en lo alto de la hoja: 1627. Yo no pude identificar a este Gifford. Frente al artículo 4°, donde el superior ordena a los peregrinos que acudan a los oficios y no salgan del territorio de Corbeny, se lee la siguiente anotación: "Si respiciatur in eo perseverantia in bono opere, licet; alias non videtur carere superstitione"; frente al 5° (prohibición de tocar los objetos metálicos): "Omnia ista sunt naturaliter agentia; ideo si sint noxia merito prohibentur"; al 6° (prohibiciones alimentarias): "Idem ut supra, modo constat judicio medicorum tales cibos naturaliter esse noxios"; al 7° (referente a los sustitutos, sometidos a las mismas observancias que los peregrinos mismos): "Hoc non videtur carere superstitione, quia non est ratio cur naturaliter noxia prohibentur illi qui est sanus". El reglamento inscrito en 1633 al comienzo del registro de la cofradía de Grez-Doiceau (*cf. infra*, nota 88) no contiene la prohibición de tocar objetos metálicos. A título comparativo, pueden leerse las prescripciones relativas a la conducta a observar durante la novena, que hasta nuestros días se usan en la peregrinación de san Huberto en las Ardenas; H. Galdoz, *La rage et Saint Hubert (Bibliotheca Mythica)*, 1887, p. 69.

[73] Véase la carta de uno de estos escrofulosos, Louis Douzinel, de Arras, 22 de febrero de 1657, legajo 223 *(informaciones)*, núm. 7.

auténtico, que debían enviarles. Estos preciosos documentos, que prueban la gloria del santo, quedaron depositados en los archivos del priorato. Muchos han llegado hasta nosotros; el más antiguo data del 17 de agosto de 1621,[74] y el más reciente del 17 de septiembre de 1738.[75] Y ellos proporcionan informaciones de una admirable precisión sobre la popularidad del santuario.

Vemos allí que se venía a venerar a san Marculfo no solamente desde todos los rincones de Picardía, de la Champaña o de Barrois, sino también desde Hainaut y del País de Lieja,[76] de Alsacia,[77] de Lorena,[78] de la Isla de Francia,[79] de Normandía,[80] del Maine y de Anjou,[81] de Bretaña,[82] de Nivernais, del Auxerrois y de Borgoña,[83] de Berry,[84] de Auvernia,[85] de la región lionesa,[86] del Delfinado.[87] Se le imploraba el alivio de males diversos, pero, mucho más que ninguno otro, de las escrófulas.

[74] El legajo 223 *(informaciones)*, núm. 6, Oudard Bourgeois, *Apologie*, pp. 47 ss., analiza cuatro certificados, el más antiguo de los cuales se vincula con una curación que tuvo lugar en 1610.

[75] Legajo 223 *(informaciones)* núm. 7: *Bus.*

[76] Numerosos certificados (demasiado numerosos para que se les pueda citar), en el legajo 223 *(informaciones)*.

[77] Certificado del cura de Saales, Bruche y Bourg, del 31 de diciembre de 1705: legajo 223 *(informaciones)*, núm. 8.

[78] Remiremont, St. Clément, cerca de Luneville, Val de St. Dié: 1655, legajo 223 *(informaciones)*, núm. 8.

[79] Pithiviers: certificado del 22 de mayo de 1719: legajo 223 *(informaciones)*, núm. 7; Gisors, *ibid.*, 12 de julio de 1665; Rozoy-en-Brie, Grisy, Maintenon, Dreux (1655), *ibid.*, núm. 8; París, 9 de mayo de 1739, legajo 223, núm. 11.

[80] Jurques, dióc. de Bayeux: 30 de junio de 1665; legajo 223 *(informaciones)*, núm. 7; localidad situada entre los Andelys y Louviers, 1665 *(idem)*.

[81] Laval: 4 de julio de 1665; legajo 223 *(informaciones)*, núm. 7; Corné, diócesis de Angers: 1655, *ibid.*, núm. 8.

[82] Certificado expedido por dos médicos de Auray: legajo 223 *(informaciones)*, núm. 7, 25 de marzo de 1669.

[83] Localidades de las diócesis de Nevers y de Langres, Joigny cerca de Auxerre, 1655: legajo 223 *(informaciones)*, núm. 8; Sancerre, 11 de junio de 1669, *ibid.*, núm. 11.

[84] Vorly, diócesis de Bourges: certificado del 30 de marzo de 1659: legajo 223 *(informaciones)*, núm. 7; Nassigny, la misma diócesis, 1655, *ibid.*, núm. 8.

[85] Jaro (?), cerca de Cusé, diócesis de Clermont, 1655: legajo 223 *(informaciones)*, núm. 8.

[86] Charlieu "en Lionnois", Dammartin (diócesis de Lyon): 1655, legajo 223 *(informaciones)*, núm. 8.

[87] "Bourg-le-Namur, a seis leguas de Grenoble, en dirección al Piamonte": legajo 223 *(informaciones)*, núm. 7.

Vueltos a sus países natales, los peregrinos de Corbeny propagaban en ellos la devoción al santo que acababan de venerar en su tumba, a veces tan lejana. A la cabeza del registro de la cofradía de Grez-Doiceau, en Brabante, abierto en 1663, puede leerse todavía hoy el reglamento de la cofradía de Corbeny.[88] Allá, en las faldas que descienden de la meseta de Craona se encontraba la cofradía matriz; y muchas asociaciones locales, en Grez-Doiceau o en otros lugares, sólo fueron sin duda sus filiales. La popularidad de la veneración a san Marculfo, que acabamos de describir, debió ser en buena parte la obra de enfermos curados que sintieron que habían contraído una deuda de reconocimiento con el taumaturgo cuyas reliquias, según creían, habían curado sus males.

En suma, ¿de dónde le vino al viejo abad de Nant —o, como se dijo desde el siglo XVI, por una curiosa confusión de nombres, de "Nanteuil"— este éxito tardío y prodigioso? Ante todo, evidentemente, de la especialidad que se acostumbró a atribuirle. Mientras no fue más que un curandero común, en nada pareció seducir a sus fieles. Pero desde el día en que se le pudo invocar para una afección determinada, y además muy extendida, encontró de inmediato una clientela muy predispuesta a venerarlo.

La evolución general de la vida religiosa lo ayudó en esa fortuna. Parece que él empezó a estar en boga durante los dos últimos siglos de la Edad Media; en el siglo XV su astro había ascendido tanto que una iglesia ambiciosa tuvo interés en reivindicar sus restos. En esta época, el espectáculo de las epidemias y de las desgracias de todo tipo que asolaban a Europa, al igual, quizás, que oscuros movimientos de la sensibilidad colectiva —que podían percibirse sobre todo en su expresión artística—, dieron a la devoción un giro nuevo, más inquieto, más suplicante, si así puede decirse, inclinando a las almas a preocuparse ansiosamente por los misterios de este mundo y por pedir alivio a intercesores que actuaban, o casi, cada uno en su dominio propio.

Las multitudes acudieron hacia el santo de las escrófulas tal como acudían, y en número todavía mayor, a los pies de san Cristóbal,

[88] Schépers, *Le pèlerinage de Saint-Marcoul à Grez-Doiceau*, p. 179.

de san Roque, de san Sebastián o de los Catorce Auxiliares. Su prestigio naciente sólo fue un caso particular del favor unánime de que disfrutaron en la misma época los santos médicos.[89] Asimismo, la irradiación de su gloria en los siglos siguientes coincide con el esfuerzo vigoroso y feliz que hicieron muchos católicos activos, en reacción contra la Reforma, para despertar en las masas el culto de los santos, fundando cofradías, procurando reliquias y alabando en particular a aquellos servidores de Dios que, por su poder específico sobre las enfermedades, parecían capaces de ejercer un atractivo más vivo sobre la humanidad doliente.

Abundan, pues, entre las razones que explican la tardía popularidad de san Marculfo, muchos elementos de carácter universal. Pero también él la debió sin duda, y en buena medida, a la estrecha asociación que poco a poco se fue estableciendo, en las mentalidades de la época, entre el nombre del santo y la dinastía real. No fue por azar que el sello de los merceros llevara las dos imágenes juntas, la de San Luis y la de san Marculfo: ambos, cada uno a su manera, eran santos de la casa real de Francia. Veamos de qué modo correspondió este papel inesperado al patrono de Corbeny.

2. SAN MARCULFO Y EL PODER TAUMATÚRGICO DE LOS REYES DE FRANCIA

¿Cuál fue el primer rey de Francia que después de su consagración acudió ante la tumba de san Marculfo a hacer sus devociones? En el siglo XVII, cuando se les formulaba esta pregunta a los monjes, respondían: san Luis.[90] Sin duda esta idea, tan halagadora para ellos, les

[89] En Amiens, en 1581, san Marculfo aparece asociado con tres grandes santos protectores de los apestados: san Roque, san Adriano y san Sebastián.

[90] O. Bourgeois, *Apologie*, p. 60; Marlot, *Théâtre d'honneur*, p. 718. Es también la tesis de la *Gallia Christiana*, IX, col. 248. Algunos decían incluso: Carlos el Simple (pequeña recopilación sobre san Marculfo), escrita después de la consagración de Luis XV: legajo 223 *(informaciones)*. La efigie de san Luis en el sello de la cofradía de los merceros dio origen a la idea de que este príncipe había sido su fundador: O. Bourgeois, p. 63: *Gallia, loc. cit.*; *AA. SS. maii*, I, p. 70 G. Ledouble, *Notice*, llega a escribir (p. 116) que san Luis "inscribió su nombre, Louis de Poissy, encabezando el registro de la asociación". Por una confusión bastante graciosa, se pensó que

fue sugerida por la efigie del rey santo grabada en el sello de la cofradía. Pero, según toda apariencia, se engañaban. San Luis fue consagrado de muy niño, el 26 de noviembre de 1226, con gran prisa y en condiciones de inseguridad extremadamente poco favorables para una innovación que hubiera retardado el retorno del joven príncipe entre sus fieles parisienses.

Por otra parte, bajo Felipe el Hermoso, la tradición del augusto peregrinaje no se hallaba todavía establecida. Conocemos el itinerario que siguió el cortejo real en 1286, después de la consagración de este soberano. Se dirigió directamente hacia el sudoeste, sin desviarse hacia el valle del Aisne. Quizás Luis X, en 1315, al salir de Reims, se detuvo en Corbeny. Pero si tal ocurrió, debe admitirse que Felipe de Valois no se consideró ligado por este precedente: en 1328 tomó el mismo camino, aproximadamente, que Felipe el Hermoso. Por el contrario, a partir de Juan el Bueno —quien dos días después de su coronación se detuvo en Corbeny— ningún rey hasta Luis XIV se apartó ya de esta piadosa costumbre, con la excepción, por supuesto, de Enrique IV, a quien la Liga, rectora de Reims, lo obligó a recibir la unción en Chartres.

Y se desarrolló entonces todo un ceremonial, claramente descrito por un documento de comienzos del siglo XVII: una procesión salía al encuentro del ilustre visitante; el prior tomaba la cabeza del santo y la depositaba en las "manos sagradas" del rey; éste la recibía y la transportaba él mismo o la hacía transportar por su capellán hasta la iglesia, donde luego oraba delante del relicario.[91] Desde el siglo XV, entre los edificios conventuales se había destinado un pabellón especial, llamado "pabellón real", al alojamiento del monarca.[92]

Luis XVI modificó la antigua costumbre. Cuando fue consagrado en 1654, el burgo de Corbeny se hallaba arruinado por las guerras.

los reyes de Francia, y no los reyes de los merceros, eran cofrades de esta asociación piadosa (véase el certificado de A. Baillet, del 24 de septiembre de 1632, *infra*, pp. 395-396).

[91] Acta de la investigación sobre el robo de la cabeza de san Marculfo (18 de julio de 1637): Oudard Bourgeois, *Apologie*, pp. 123-124 (*cf. supra*, p. 360, n. 52).

[92] Legajo 190 bis, núm. 2: cuenta de fines del siglo XV, que detalla el empleo de las sumas recibidas por el superior "para la reparación del campanario y del pabellón del rey". Para los testimonios referentes a las peregrinaciones reales, véase *infra*, apéndice V, p. 598.

Quizás tampoco el campo debía resultar muy seguro. Mazarino no quiso que el joven monarca se arriesgase a salir de Reims. Entonces se hizo trasladar hasta la abadía de Saint-Rémi, en la ciudad misma, el relicario de san Marculfo, y, de ese modo, se cumplió el peregrinaje sin trastornos para el peregrino real. El procedimiento pareció agradable: Luis XV y Luis XVI lo imitaron con diversos pretextos.[93] Los reyes se eximieron así del incómodo viaje a Corbeny; pero de una manera u otra les era indispensable adorar a san Marculfo. Las oraciones delante de las reliquias de este santo se habían convertido en un rito casi indispensable desde los tiempos de los primeros Valois, y siguieron siéndolo hasta el final de la monarquía, rito que debía seguir necesariamente a la solemnidad de la coronación. Desde la época de Carlos VII no se concibió que pudiera ser de otro modo. "Es así —escribió la *Chronique de la Pucelle*— que desde siempre los reyes de Francia, después de su consagración, tenían por costumbre acudir a un priorato... denominado Corbigny".[94]

¿A qué inspiración obedeció el primer rey —probablemente Luis X— cuando, volviendo de Reims, se apartó del camino habitual e hizo un desvío hacia Corbeny? En ese momento, san Marculfo, que comenzaba a gozar de popularidad, pasaba por ser un curador de escrófulas. ¿Ésta fue la razón por la que el príncipe francés, también especialista en esa enfermedad, fue a su encuentro? ¿Esperaba quizás lograr curaciones más hermosas que antes, yendo a implorar la protección de un santo al que Dios parecía haberle confiado en particular el cuidado de los escrofulosos? Puede suponerse que, en efecto, tales fueron sus sentimientos. Pero, por supuesto, nadie se preocupó de hacérnoslo saber con exactitud. En cambio, lo que vemos claramente es que estos peregrinajes, una vez que entraron en las costumbres, se difundieron rápidamente.

Hasta entonces se había considerado corrientemente el poder taumatúrgico de los reyes de Francia como consecuencia de su carácter sagrado, expresado y sancionado mediante la unción; pero desde ese momento fue costumbre pensar que lo debían a la interce-

[93] Apéndice v, p. 598.

[94] Ed. Vallet de Viriville, en 12, 1859, cap. 59, p. 323.

sión de san Marculfo, que habría obtenido de Dios esta gracia insigne para transmitírsela a los reyes. Tal era ya la creencia general en tiempos de Carlos VIII y de Luis XI: Juan Chartier, autor de la *Crónica de Juana de Arco*, y el del *Diario del sitio*, Lefèvre de Saint-Rémi, Marcial de Auvergne, el propio Eneas Piccolomini así lo testimonian.[95]

Bajo el reinado de Francisco I se le atribuyó casi universalmente a este santo de "gran mérito", como dijo Fleuranges, el don de la virtud milagrosa que se manifestaba en los reyes;[96] y ésta fue la opinión que recogió el viajero Huberto Thomas, de Lieja,[97] en la corte de este príncipe. Pero cuando redactó más tarde sus memorias, se enredó con la hagiografía francesa y le atribuyó a san Fiacre lo que le habían dicho de san Marculfo, prueba de que el prestigio del santo de Corbeny, en su nuevo papel, todavía no había traspasado fronteras. En cambio, en Francia estaba firmemente establecido.

¡Pero si al menos los reyes se hubieran limitado a escuchar un servicio religioso y a decir algunas oraciones ante las reliquias de san Marculfo! En cambio, a estos ritos piadosos, que eran moneda corriente en todo peregrinaje, se vino a agregar una costumbre que confirmaba aún más el prestigio del santo como autor del milagro real: una vez que el nuevo soberano concluía sus devociones, en el mismo priorato tocaba ya a algunos enfermos. Esta práctica está atestiguada por primera vez con Carlos VIII, en 1484. Sin duda, no era muy antigua, pues los escrofulosos todavía no tenían costumbre de acudir en multitud a Corbeny en el momento del viaje de la consagración. Así, Carlos VIII sólo vio venir hacia él a seis enfermos; ya bajo Luis XII, catorce años más tarde, fueron ochenta; en tiempos de Enrique II ya figuraban entre ellos algunos extranjeros; en los siglos

[95] Para la *Chronique de la Poucelle* véase la nota anterior; Jean Chartier, *Chronique de Charles VII*, ed. Vallet de Viriville, en 16, 1858, I, cap. 48, p. 97. Los otros textos, Quicherat, *Procès de Jeanne d'Arc (Soc. de l'Hist. de France)*, IV, pp. 187, 433, 514; V, p. 67.

[96] Ed. Goubaud y P. A. Lemoisne *(Soc. de l'Hist. de France)*, I, p. 170. *Cf.* Grassaille, *Regalium Franciae iura*, p. 65, que no se pronuncia sobre el punto: "Alij dicunt, quod hanc potestatem capiunt in visitatione corporis beati Marcolphi, quam post coronationem facere consueverunt Reges".

[97] Hubertus Thomas Leodius, *Annalium de vita illustrissimi principis Friderici II...*, ed. de 1624, en 4°, Francfort, p. 97. Sobre las inexactitudes de H. Thomas, *cf. infra*, p. 400, n. 1.

XVII y XVIII eran centenares o incluso miles los que formaban multitud en Corbeny, o, a partir de Luis XIV, en el parque de Saint-Rémi de Reims.

Pero hay más. Cuando menos a partir de Luis XII, quizás antes aun, este tacto, que se cumplía cerca del cofre que guardaba la reliquia de san Marculfo, era el primero de cada reinado. Antes de ese día ningún paciente tenía acceso al augusto taumaturgo. Nada más tentador que explicar esta regla suponiendo que los reyes, antes de poder curar, tenían que aguardar a haber recibido del santo el poder de curación; y tal fue, en efecto, la opinión común, compartida quizás por los propios reyes.[98]

Pero los canónigos de Reims veían con malos ojos esta nueva teoría: les parecía un atentado contra el prestigio de la unción, fuente verdadera del milagro de la cura de las escrófulas, según su parecer; y ello redundaba a la vez en perjuicio de la reputación de su catedral, donde los sucesores de Clodoveo venían a hacerse consagrar con el óleo santo. Y entonces aprovecharon las fiestas de la coronación de Carlos VIII, en mayo de 1484, para proclamar con gran vigor la antigua doctrina. Cuando, el 29 de mayo, su superior le habló al pequeño rey a las puertas de la ciudad, le recordó que iba a recibir, junto con la unción, "el don celeste y divino de curar y aliviar a los pobres enfermos de la dolorosa enfermedad que cada uno padeciere". Pero no le bastó con las palabras: para impresionar la imaginación de la multitud y la del propio príncipe, valían más las imágenes. Y a lo largo de todo el camino que debían recorrer el soberano y su séquito, hizo erigir tablados, muy de moda en la época, donde se presentaban cuadros vivos que evocaban los episodios más famosos o los privilegios más bellos de la monarquía. Y en uno de ellos aparecía "un joven vestido con un manto azul tachonado de flores de lis de color de oro y que llevaba una corona de oro en la cabeza"; en

[98] Tacto por Carlos VIII: Godefroy, *Ceremonial*, I, p. 208; por Luis XII: registro de limosnas, Arch. Nat. K K 77, fol. 124 v; por Enrique II: *infra*, p. 403, n. 10; por Luis XIII: Godefroy, p. 457 (860 enfermos), y J. Héroard, *Journal*, 1868, II, p. 32 ("novecientos y tantos"); por Luis XV y Luis XVI, *infra*, p. 494. El hecho de que Luis XII no tocó a ningún enfermo antes de la ceremonia de Corbeny se deduce del examen de su registro de limosnas, antes citado; toda la literatura del milagro real en el siglo XVII está de acuerdo en aceptar esta espera al principio.

suma, este actor representaba a un rey de Francia, y a un joven rey. A su alrededor, sus servidores "lo lavaban" y había enfermos a quienes él "curaba tocándolos y haciendo la señal de la cruz": en resumen, una representación del tacto real, tal como Carlos VIII debía practicarlo muy pronto. Debajo se leía esta inscripción en verso, que a no dudarlo fue redactada por uno de los integrantes del capítulo, probablemente el poeta Guillermo Coquillart:

> En virtud de la santa Unción
> que en Reims recibe el noble rey de Francia
> Dios, por sus manos, confiere la curación
> de las escrófulas, cuya demostración aquí se ve.

Esta "demostración" y la cuarteta que la comenta tenían por finalidad evidente destacar "la virtud de la santa Unción". Pero "cuando pasaron delante de dicha historia", los caballeros del cortejo, un poco apresurados, se conformaron con dirigir apenas una mirada distraída a la escena, sin leer la pancarta al pie; y dándose cuenta únicamente de que se trataba de una escena de curación de escrófulas, imaginaron "que había sido un milagro de san Marculfo". Fue lo que le dijeron al niño real, que sin duda lo creyó. El prestigio de san Marculfo había penetrado hasta tal punto en las conciencias que incluso las insinuaciones de sus adversarios se volvían en ventaja suya.[99]

Así como los canónigos de Reims creían que su honor estaba en juego con la gloria de la unción real, con igual razón las diversas comunidades religiosas que obtenían su prestigio y provecho de la veneración de san Marculfo debían favorecer con todo su poder la teoría que hacía remontar a la intercesión de este santo la virtud taumatúrgica de los reyes. Y antes que nada, por supuesto, sus principales sectarios, los monjes de Corbeny. Pero también otros.

[99] Lo que antecede, según la relación contemporánea publicada por Godefroy, *Ceremonial*, I, pp. 184 ss. *Cf.* las *Mémoires du sieur Fouquart, procureur syndic de la ville de Reims*: *Revue des soc. savantes*, 2ª serie, VI (1861, 2° sem.), pp. 100, 102. Sobre el papel de G. Coquillart, una nota de Rathery, *ibid.*, p. 98, n. 2.

La gran abadía de Saint-Riquier, en Ponthieu, tributaba al santo una veneración muy particular desde el siglo XIV cuando menos. Poco después de 1521, el tesorero de la comunidad, Felipe Wallois, resolvió adornar con frescos la sala de la tesorería que estaba a su cuidado en razón de su oficio. Y es muy posible que él mismo haya trazado el programa del amplio ciclo pictórico, que todavía hoy se ve desarrollarse en las paredes de la hermosa sala, cubierta de una bóveda con delicadas nervaduras y en él no olvidó por cierto a san Marculfo. Mediante una audaz concepción, lo representó cumpliendo la donación maravillosa: el abad de Nant, con la cruz en su mano, está de pie; frente a él se arrodilla un rey de Francia fastuosamente vestido, con la corona puesta, su manto cubierto de flores de lis, el collar de san Michel al cuello. El santo, con su mano sagrada, toca el mentón del príncipe: era el gesto que las miniaturas y láminas de la época les otorgaban a los reyes que tocaban escrófulas, ya que la enfermedad tenía en los ganglios del cuello su asiento preferido. El artista no creyó poder encontrar otra actitud más elocuente para indicar a los ojos de todos la transmisión del poder de curación. Debajo del cuadro hay una inscripción en versos latinos, que servía para precisar el sentido de la escena, y que podría traducirse como sigue (*cf.* pl. I bis):

> Oh Marculfo, tus escrofulosos reciben de ti, oh médico, una salud perfecta; gracias al don que tú les haces, el rey de Francia, médico también, tiene sobre las escrófulas igual poder; pueda yo, [gracias a] ti que brillas por tantos milagros, llegar sano y salvo a los templos celestes estrellados.[100]

Sin duda que en todas las épocas las oraciones acompañaron a la ceremonia del tacto; pero ignoramos totalmente cómo eran hasta llegar al reinado de Enrique II, y lo mismo después de éste. Bajo este príncipe, y para él, se compuso un magnífico libro de horas, joya del

[100] "O Marculphe tuis medicaris cum scrofulosis — Quos redigis peregre partibus incolumes — Morbigeras scrofulas Franchorum rex patienti — Posse pari fruitur (te tribuente) medicus — Miraculis igitur qui tantis sepe coruscas — Astriferum merear sanus adire palum". *Cf.* apéndice II, núm. 20.

arte francés. En el folio 108 de este manuscrito, frente a una miniatura que representa al rey yendo por una galería de clásica arquitectura de enfermo en enfermo, hay "las oraciones que acostumbran decir los reyes de Francia cuando quieren tocar a los enfermos de escrófulas". ¿Y qué leemos allí? Nada más que un cierto número de oraciones, antífonas y responsos en honor de san Marculfo. Estas composiciones, por lo demás, son absolutamente triviales; lo que puedan tener de más particular está tomado pura y simplemente de las *Vidas* del santo escritas en la época carolingia. Pero no contienen ninguna alusión a su papel de iniciador del milagro real.[101] Sin embargo, si cada vez que realizaba el milagro acostumbrado, el rey de Francia creía de su deber hacer sus devociones a ese mismo servidor de Dios al que había ido a venerar a Corbeny antes de tratar de curar por primera vez, ello revela evidentemente que deseaba testimoniarle algún reconocimiento por la virtud maravillosa que él se disponía a exhibir ante los ojos de todos. La liturgia de las escrófulas era una especie de sanción que los reyes o los clérigos de su capilla dedicaban a la gloria de san Marculfo.

De ese modo, esta creencia, casi establecida oficialmente a mediados del siglo XVI, subsistió en los siglos siguientes. Cuando en 1690 el abate de Saint-Riquier, Carlos de Aligre, preocupado por acrecentar el esplendor de su iglesia, a la que habían arruinado las guerras y las encomiendas, concibió la idea de pedir a los mejores artistas de su época toda una serie de cuadros de altar, dedicó uno a la gloria de san Marculfo. Se lo confió al pintor oficial de escenas religiosas, el honesto y fecundo Juan Jouvenet. Reinando Luis XIV, una obra que presentara el milagro real no podía dejar de poner al rey en primer plano; y en la tela que Jouvenet realiza según su manera habitual, que es sólida y sin brillantez, se ve al monarca —con los rasgos del propio Luis XIV— tocando las escrófulas; pero a su derecha, un poco retirado, como era debido, e incluso medio disimulado tras el augusto médico, puede observarse a un abad que se inclina, como en

[101] Bibl. Nat. latín 1429, fols. 108-112. Sobre este célebre manuscrito, bastará con remitir a la noticia de Léopold Delisle, *Annuaire-Bulletin de la Soc. de l'Hist. de France*, 1900, p. 120.

oración, con su cabeza nimbada por una aureola: es Marculfo, presente en el rito que su intercesión ha hecho posible.

En la misma época, muy cerca de Saint-Riquier, en Saint-Wulfran d'Abbeville, un pintor que sigue siéndonos desconocido, inspirándose quizás en el modelo proporcionado por Juan Jouvenet, representó también a Luis XIV realizando el acto de curación; y junto al gran rey vuelve a aparecer san Marculfo. En Tournai, en la iglesia Saint-Brice, en otro cuadro de altar —realizado sin duda en tiempos en que la ciudad era francesa, de 1667 a 1713, y por un artista de talento que se cree haya sido Miguel Bouillon, que hizo escuela entre 1639 y 1677— aparece el abate de Nant, llevando mitra como un obispo, y a su lado un rey de Francia, de fisonomía bastante impersonal, envuelto en el manto con flores de lis forrado de armiño. En la mano izquierda el príncipe sostiene un cetro, mientras el hombre de iglesia una cruz. Y ambas manos derechas, en un gesto casi idéntico, se elevan como para bendecir a los enfermos, quienes, en actitudes dramáticas, se aprietan a sus pies. Un motivo análogo vuelve a encontrarse en otras obras de menor importancia.

En 1638, don Oudard Bourgeois, prior de Corbeny, cuando publica su *Apología de san Marculfo*, elige como frontispicio una lámina donde puede verse a un rey —adornado esta vez, como es natural, con la barbita en punta que caracterizaba a Luis XIII— extendiendo su mano sobre un enfermo y como tercera figura aparece el santo orando. Igualmente pueden mencionarse dos producciones del arte piadoso destinado a las multitudes, que verosímilmente datan también del siglo XVII: una estampa grabada por H. Hébert y una medalla acuñada para la iglesia Sainte-Croix de Arras. Ambas ponen frente a frente a un rey y a san Marculfo. Y entre ambas, una sola diferencia de entidad: en la estampa, al igual que en el fresco de la tesorería de Saint-Riquier, y quizás imitándolo, el santo toca la barbilla del rey; en la medalla, en cambio, le impone las manos. Pero en los dos se quiere expresar una misma idea: la de una transmisión sobrenatural.

Por último, traspasemos las fronteras del reino. El 27 de abril de 1683 se estableció una cofradía en honor de nuestro santo en Grez-Doiceau, en Brabante. Según la costumbre de los Países Bajos, en ella

se distribuían a los peregrinos imágenes en forma de banderolas denominadas *drapelets*. Se ha conservado un *drapelet* de Grez-Doiceau que parece datar del siglo XVIII; en él se ve a los pies de san Marculfo, y besando un objeto redondo, sin duda un relicario, que el santo le tiende, nada menos que a un rey de Francia, vestido como siempre con el largo manto tachonado de flores de lis. Y a su lado, sobre un almohadón, el cetro y la corona. Así, incluso en tierra extranjera, no se concebía ya al santo sin tener al rey como atributo. En todas partes la iconografía difundía la idea de que este viejo monje, del que tan poca cosa se sabía —ermitaño, fundador de la abadía y antagonista del diablo en los tiempos merovingios—, había desempeñado un papel en los orígenes y la continuación del poder de curación.[102]

¿Qué papel con exactitud? Jamás quedó perfectamente aclarado este punto, pues la concepción primera, que veía en el poder milagroso de los reyes una expresión de su potencia sagrada, no desapareció nunca por completo. Durante mucho tiempo, por lo demás, no hubo casi ocasión de discutir el problema. Pero cuando los teóricos del absolutismo, hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII, trataron de exaltar el prestigio de la realeza en respuesta a los "monarcómacos", le asignaron especial importancia, como se verá, al milagro

[102] Acerca de estas obras de arte, véase *infra*, apéndice II, núms. 14, 15, 16, 20, 21, 22 y 23; *cf.* la lámina II. El mismo tema vuelve a aparecer en Grez-Doiceau, en una estatuilla y un cuadro, cuyas fechas desconozco. Por supuesto, existen también representaciones de san Marculfo según el prototipo abacial trivial, y donde el rey no aparece; por ejemplo, las imágenes de las cofradías de Falaise y de los carmelitas de la plaza Maubert, ya citadas, p. 362, n. 65, e *infra*, p. 397, n. 164. Una lámina del siglo XVII, conservada en la Colección de los Santos en el Gabinete de las Estampas (reproducida por Landouzy, *Le toucher des écrouelles*, fuera de texto); dos grabados de la misma época que provienen de librillos para peregrinos, reproducidos *ibid.*, pp. 21, 31; un grabado en (Bourgoing de Villefore), *Les vies des SS. Pères des déserts d'Occident*, I, en 12, 1708, frente a la página 170, también en la Colección de los Santos en el Gabinete de las Estampas y Biblioteca Santa Genoveva, col. Guénebault, cartón 24, núm. 5 108 (aquí san Marculfo, en compañía de otros dos ermitaños, aparece representado como anacoreta y no como abad); una imagen piadosa del siglo XVII que representa al santo tentado por el demonio disfrazado de mujer; col. Guénebault, cartón 24, núm. 5 102 (comunicación de Ch. Mortet). No es exagerado decir que el atributo realmente característico del santo, no bien salimos de la iconografía hagiográfica más trivial, es el rey de Francia. San Marculfo no aparece mencionado por A. M. Pachinger en sus dos trabajos: *Ueber Krankheitspatrone auf Heiligenbildern* y *Ueber Krankheitspatrone auf Medaillen*; *Archiv. für Gesch. der Medizin*, II (1908-1909) y III (1909-1910).

de las escrófulas. Su objeto era, ante todo, poner en evidencia el carácter divino del poder real. Por lo tanto, no podían aceptar otro origen para las virtudes maravillosas del tacto que no fuera ese mismo carácter divino, el cual, según ellos, era sancionado o incluso reforzado por los ritos de la consagración. Y como se verá a su debido tiempo, ya no compartían la intransigencia que con respecto a estas solemnidades religiosas había manifestado en otro tiempo el autor del *Sueño del pastor*. Por eso tendieron a silenciar en lo posible la influencia atribuida comúnmente a san Marculfo, e incluso llegaron a negarla formalmente. Tal fue el caso del jurista Forcatel, quien simplemente no habló del tema; del médico Du Laurens y del capellán Guillermo Du Peyrat, que polemizaron contra los partidarios del santo.[103] ¿Acaso santo Tomás de Aquino —ya sabemos que se lo confundía con su continuador Tolomeo de Lueques— no le había atribuido expresamente a la unción las curaciones efectuadas por los Capetos?

Incluso los defensores del patrono de Corbeny, como el prior Oudard Bourgeois, sólo se atrevieron a reivindicar para él, a partir de este momento, una participación si se quiere secundaria en los orígenes del tacto: "Yo no quiero inferir —escribió textualmente— lo que algunos han pensado, de que nuestros reyes poseen la virtud de curar las escrófulas por intercesión de san Marculfo... La consagración de nuestros reyes es la primera fuente de este favor". El papel de Marculfo se limitaba ahora a "asegurar" esta gracia —es decir, a obtener de Dios su confirmación y conservación—, en reconocimiento de los beneficios recibidos por él del "rey de Francia" Childeberto (en ese tiempo se creía que los merovingios habían curado desde Clodoveo);[104] esfuerzo bastante rebuscado para conciliar dos teorías claramente contradictorias.

[103] Forcatel, *De Gallorum imperio*, pp. 129 ss.; Du Laurens, *De mirabili*, pp. 14-15; Du Peyrat, *Histoire ecclésiastique de la Cour*, p. 807. *Cf.* también Mauclerc, *De monarchia divina*, 1622, col. 1567. El autor que quizás le ha atribuido más expresamente el poder de curación a la intercesión de san Marculfo es Robert Ceneau, *Gallica historia*, fol. 1557, p. 110. Sobre la actitud de los escritores de los siglos XVI y XVII con respecto a la unción considerada como fuente del milagro real, véase *infra*, p. 448.

[104] *Apologie*, p. 65; *cf.* p. 9. La misma teoría conciliadora se encuentra en Marlot, *Théâtre d'honneur*, pp. 717 ss.; *cf. infra*, pp. 380-381.

Pero las contradicciones de este género no perturbaban en realidad a la opinión común. La mayoría de los enfermos, peregrinos de Corbeny o adeptos del tacto real, siguieron imaginando vagamente que el abad de Nant mucho tenía que ver con el poder maravilloso de los reyes, sin tratar de precisar cómo había podido ejercer ese influjo. Esta creencia aparece expresada con ingenuidad en varios certificados de curación que se conservaron en los archivos de Corbeny. Podemos ver en ellos que, en el siglo XVII, algunos escrofulosos, después de haber sido tocados por el rey, no pensaban en que podrían obtener una curación completa si no iban enseguida a cumplir una novena en la tumba de san Marculfo. O bien acudían allí en acción de gracias, porque veían que, aunque habían sido librados del mal por la mano del monarca y sin participación de otras prácticas piadosas, la intervención del santo había contribuido en alguna medida al milagro.[105] Por su parte, los monjes del priorato alentaban estas ideas. El reglamento del peregrinaje de Corbeny, redactado en 1633, que se encuentra conservado en el registro de la cofradía de Grez-Doiceau, en Brabante, dice textualmente:

> En caso de que [el enfermo] sea tocado por el cristianísimo rey... (el único entre los príncipes de la tierra que posee este poder dado por Dios de curar las escrófulas por los méritos de este bendito santo), después de ser tocado debe acudir a la cofradía, o enviar a alguien que lo registre en ella y hacer allí, o mandar hacer, su novena, y después enviará a Corbeny el certificado de su curación firmado por el cura o por la justicia del lugar donde vive.[106]

[105] Legajo 223 *(informaciones)*, núm. 7; certificado expedido el 25 de marzo de 1669 por dos médicos de Auray para un escrofuloso que se había curado "luego de ser tocado por Su Cristianísima Majestad y de la peregrinación a san Marculfo". Legajo 223, núm. 11: certificado expedido el 29 de abril de 1658 por el cura de Neufchâtel, cerca de Menneville (sin duda Neufchâtel-sur-Aisne, Aisne y Menneville, del mismo cantón). La enferma había sido tocada por Luis XIV al día siguiente de la consagración, "de modo que poco después, por la intercesión de san Marculfo, a quien ella fue a rogar, quedó curada". Pero luego el mal reapareció; entonces la enferma se trasladó a Corbeny, donde rezó una novena, y quedó completamente curada. Véase, por último, el certificado citado en la n. 107.

[106] Schépers, *Le pèlerinage de Saint-Marcoul à Grez-Doiceau*, p. 181.

En cambio, y tal como ocurría en el pasado, el capítulo de Reims miraba con escaso favor la competencia que le hacía el santo de Corbeny a la unción real. El 17 de septiembre de 1657, una mujer de Reims, Nicolle Regnault, que en otro tiempo había estado enferma de escrófulas y ahora había recobrado su salud, hizo estampar en un mismo papel dos certificados de curación. El primero se hallaba firmado por el cura de Saint-Jacques de Reims, el señor Aubry, que era también canónigo de la iglesia metropolitana. Allí se leía que Nicolle, "habiendo sido tocada por el rey en ocasión de su consagración, se vio curada"; y para nada aparece san Marculfo. Pero el segundo certificado lo expidió el tesorero de Corbeny, y este religioso certificó que la enferma "quedó perfectamente curada merced a la intercesión del bienaventurado san Marculfo", a quien ella ofreció una novena como acción de gracias; y para nada menciona al soberano.[107]

En cuanto a las autoridades eclesiásticas superiores, a las cuales el prestigio de la consagración, convertido poco a poco en uno de los vínculos más sólidos que ligaban a la realeza con la Iglesia, y el culto de los santos populares les eran igualmente caros, se cuidaron de no solucionar el conflicto. Su eclecticismo quedó expresado perfectamente en el tratado *De la beatificación de los servidores de Dios y de la canonización de los santos,* del cardenal Próspero Lambertini, más tarde papa con el nombre de Benedicto XIV, hombre de fina inteligencia, a quien Voltaire le dedicó *Mahomet.* Abramos el libro IV de esta célebre obra, que todavía hoy, según se dice, está considerada como una autoridad en la Congregación de los Ritos. Allí encontramos las siguientes palabras: "Los reyes de Francia han obtenido el privilegio de curar las escrófulas... en virtud de una gracia que les fue otorgada graciosamente, ya sea en ocasión de la conversión de Clodoveo... [es la teoría de la unción], ya cuando san Marculfo se la pidió a Dios para todos los reyes de Francia".[108] Como decía buena-

[107] Legajo 223 *(informaciones)*, núm. 7.

[108] Benoît XIV, *Opera omnia*, fol., Venecia, 1788: *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, I, IV, parte I, cap. III, c. 21, p. 17: "Ad aliud quoddam genus referendum est illud, quod modo a Nobis subnectitur, ad privilegium videlicet Regum Galliae strumas sanandi: illud quippe non hereditario jure, aut innata virtute obtinetur, sed Gratia ipsa gratia data, aut

mente don Marlot, después de todo "no es imposible poseer una misma cosa a dos títulos diferentes".[109]

En rigor, en la teoría del milagro real, san Marculfo era un intruso, cuyo éxito nunca llegó a ser perfecto. Pero, ¿cómo explicar esta intrusión? En su leyenda no hay absolutamente nada que la justifique, cualquiera que sea el ángulo desde el que se la mire. En efecto, aunque se lee en las *Vidas* antiguas que él recibió de Childeberto algunos presentes, no se ve para nada, en cambio, a pesar de lo que haya dicho al respecto Oudard Bourgeois, que "él fuera magnífico con su Majestad",[110] queriendo decir que le hubiera conseguido algún don maravilloso o al menos la "continuación" de un don de ese género.

La idea de su intercesión nació a fines de la Edad Media a la vista de los primeros peregrinajes reales, que se interpretaron como otras tantas acciones de gracias en reconocimiento de un beneficio; y esta interpretación se les impuso luego a los propios reyes. Por su parte, las comunidades o cofradías interesadas en el culto del santo se encargaron de difundirla.

Tales son al menos las circunstancias ocasionales que permiten explicar esta curiosa concepción que se desarrolló en Francia a fines de la Edad Media, y que no tuvo equivalente en Inglaterra.[111] Pero no

cum Clodoveus Clotildis uxoris precibus permotus Christo nomen dedit, aut cum Sanctus Marculphus ipsam pro Regibus omnibus Galliarum a Deo impetravit".

[109] *Théâtre d'honneur*, p. 718; la frase se encuentra en Regnault, *Dissertation*, p. 15.

[110] *Apologie*, p. 9.

[111] Es cierto que existió una teoría cuyo autor responsable parece ser Carte en su *General History of England*, 1747, I, IV, § 42 (*cf.* Law Hussey, *On the Cure of Scrofulous Diseases*, p. 208, n. 9; Crawfurd, *King's Evil*, p. 17), según la cual los reyes de Inglaterra habrían tocado escrófulas en una cámara del Palacio de Westminster llamada Cámara de San Marculfo. Los *Rotuli Parliamentorum* mencionan en varias oportunidades la existencia en este palacio de una *Chambre Marcolf* o *Morcholf* (*cf.* el *Index*, p. 986), por primera vez en 1344 (II, p. 147 a) y por última vez en 1493 (VI, p. 238 a). Pero nada indica que los reyes hayan tocado jamás a nadie en ella. Esta pieza, que por lo común servía de sala de sesiones para la comisión de los *triours des petitions*, compuesta a lo sumo por unos diez miembros, debía ser de dimensiones muy exiguas: nada apropiada, pues, para congregar allí a la muy numerosa clientela de las curaciones reales. Además, debe observarse que ella aparece siempre con el nombre de *chambre Marcolf* (*o Marcholf*) en los *Rotuli*, donde se la nombra 73 veces; pero jamás figura como *San Marcolf*, lo que, si su nombre hubiese aludido realmente al santo, sería completamente contrario a la costumbre de la época. Sin duda, el *Marcolf* por el que esta sala fue bautizada debía ser un per-

se la podría entender plenamente sin considerarla antes que nada como la expresión de una tendencia general de la conciencia popular hacia la confusión, o hacia la "contaminación" de las creencias (si se me permite pedirle prestado este término a la filología clásica). Hubo en Francia reyes que, desde el siglo XI aproximadamente, curaban escrófulas; hubo también en el mismo país un santo a quien, uno o dos siglos más tarde, se le reconocía como poseedor de un poder parecido. La enfermedad era a la vez "el mal real" y el "mal de san Marculfo".[112] ¿Cómo admitir que estos dos hechos maravillosos no guardasen la menor relación uno con otro? Las imaginaciones buscaron un vínculo, y como lo buscaron, lo encontraron. Que ello obedeció a una necesidad constante de la psicología colectiva es lo que va a mostrarnos la historia de otra contaminación del mismo tipo, en la que aparecen involucrados simultáneamente los reyes taumaturgos y el santo de Corbeny.

3. LOS SÉPTIMOS HIJOS, LOS REYES DE FRANCIA Y SAN MARCULFO

Desde tiempos inmemoriales, algunos números fueron considerados como dotados de un carácter sagrado o mágico y particularmente la cifra 7.[113] De ese modo, no es de asombrar que en no pocos países muy diferentes entre sí se le haya atribuido un poder sobrena-

sonaje profano, muy diferente al abad de Nant. Cabe pensar —pero no es más que una mera hipótesis— en el gracioso Marculfo, cuyas conversaciones con el buen rey Salomón hicieron las delicias del público medieval (*cf.* entre otros a G. Paris, *La littérature française au moyen âge*, § 103). ¿No habría en las paredes de esta sala alguna pintura que representara estas entretenidas conversaciones? Parece, por lo demás, que jamás san Marculfo disfrutó en Inglaterra de gran popularidad, lo que no puede llamar la atención si pensamos que la difusión de su culto en el continente fue posterior en gran parte a la Reforma, como se sabe. El santo no figura ni en el *Sanctilogium Angliae* de Jean de Tynemouth, muerto en 1348 (C. Horstmann, *Nova legenda Angliae*, I, Oxford, 1901, p. IX), ni en el *Martiloge in englyshe*, de Richard Whytford, en 4° (1526). No hay indicaciones, tampoco, de que ninguna iglesia inglesa le haya sido dedicada; *cf.* Frances Arnold-Forster, *Studies in Church Dedications*, III, 1899.

112 Esta expresión aparece especialmente en varias ocasiones en los certificados de curación conservados en los Archivos de Reims.

113 Cabe remitir en este punto a W. H. Roscher, *Die Sieben-und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen; Abh. der phil.- histor. Klasse der kgl. sächsischen Gesellsch, der Wissensch.*, XXIV, 1 (1904). *Cf.* también Petri Bungi, *Bergomatis, Numerorum mysteria*, en 4°, París, 1618, pp.

tural particular al séptimo hijo, o más precisamente al último representante de una serie continua de siete hijos varones, sin hijas en medio. Algunas veces también, aunque mucho más raramente, tal poder se le atribuyó a la séptima hija mujer, última de una serie ininterrumpida de ese sexo.

Este poder adopta a veces un carácter desagradable y bastante molesto para quien lo posee: en algunas regiones de Portugal, según parece, se considera que los hijos séptimos pueden transformarse en asnos todos los sábados —voluntariamente o no, eso no lo sé—, y suelen ser perseguidos por los perros hasta el amanecer.[114] Pero casi siempre se concibe este poder como fundamentalmente benéfico, aunque en algunas regiones el séptimo hijo está considerado brujo.[115] Y, en casi todos los lugares, se ve en él —así como eventualmente en la séptima hija— a un curandero nato, un "curador secreto" como se dice en Berry[116] o, en Poitou, un "tocador".[117] Esta forma de la creencia está todavía ampliamente difundida en Europa occidental y central: se la ha registrado en Alemania,[118] en Vizcaya,[119] en Cataluña,[120] en casi toda Francia,[121] en los Países

282 ss.; y F. V. Adrian, *Die Siebenzalh im Geistesleben der Völker; Mitteil, der anthropol. Gesellschaft in Wien*, XXXI (1901).

[114] W. Henderson, *Notes on the Folk-lore of the Northern Counties of England*, 2ª ed. (*Publications of the Folk-lore Society*, II), Londres, 1879, p. 306 (el hecho está citado de acuerdo con una comunicación del profesor Marecco). Según F. v. Adrian, *Die Siebenzahl*, p. 252, los séptimos hijos o hijas suelen ser considerados a veces como demonios. Asimismo salen demonios del séptimo huevo de una gallina negra o de los huevos de una gallina de siete años de edad.

[115] *Revue des traditions populaires*, IX (1894), p. 112, núm. 17 (en Menton). La concepción popular, que explica el carácter a veces favorable, a veces desagradable, que se le atribuye al poder del séptimo hijo, está bien expresada en la frase de una campesina inglesa, referida por Charlotte Sophia Burne, *Shropshire Folk-lore*, Londres, 1885, p. 187: "The seventh son'll always be different tille the others".

[116] Laisnel de la Salle, *Croyances et légendes du centre de la France*, 1875, II, p. 5.

[117] Tiffaud, *L'exercice illégal de la médecine dans le Bas-Poitou* (tesis médica, París), 1899, p. 31.

[118] F. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, Heilbronn, 1879, p. 346 (con referencias).

[119] Theophilo Braga, *O Povo Portuguez*, II, en 12, Lisboa, 1885, p. 104.

[120] Joseph Sirven, *Les Saludadors* (1830); *Soc. agricole, scientifique et littéraire des Pyrénées Orientales*, XIV (1864), pp. 116-118 (Cataluña y Rosellón).

[121] Más adelante se encontrará citado en el texto o en las notas un cierto número de testimonios, antiguos o modernos, relativos a esta superstición en Francia. Me limito a indicar aquí aquellos a los que no tendré ocasión de remitir luego: Leonardus Vairus (L. Vairo), *De fascino libri tres*, París, pequeño en 4° 1583, lib. I, c. XI, p. 48 (el autor, italiano, muestra a la supers-

Bajos,[122] en Inglaterra,[123] en Escocia,[124] en Irlanda,[125] e incluso, según se dice, fuera de Europa, en el Líbano.[126]

¿Es una creencia muy antigua? Los primeros testimonios que poseemos de su existencia se remontan, por lo que sé, a comienzos del siglo XVI: no pude encontrar nada anterior al de Cornelio Agri-

tición como difundida "en Gallia y Burgundia". Cito, como se ve, según una de las ediciones francesas, la única que pude consultar. El libro fue traducido al francés con el título de *Trois livres des charmes*, 1583, y así pudo contribuir a propagar la creencia en el país); Thomas Platter, en sus recuerdos escritos en 1604-1605: traducción L. Sieber, *Mémoires Soc. histoire Paris*, XXIII (1898), p. 224; Petri Bungi..., *numerorum mysteria*, 1618, p. 302 (séptimo hijo y séptima hija); De l'Ancre, *L'incrédulité et mescreance du sortilege...*, 1622, p. 157; Laisnel de la Salle, *Croyances et légendes du centre de la France*, II, p. 5; Jaubert, *Glossaire du centre de la France*, 1864 (en la palabra *Marcou*); M. A. Benoît, *Procès-verbaux Soc. archéol. Eure-et-Loire*, V (1876), p. 55 (Beauce); Tiffaud, *L'exercice illégal de la médecine dans le Bas-Poitou*, pp. 19, 31, 34, n. 2; Amélie Bosquet, *La Normandie romanesque et merveilleuse*, Ruán, 1845, p. 306 (séptima hija); Paul Sébillot, *Coutumes populaires de la Haute-Bretagne (Les littératures populaires de toutes les nations*, XXII), p. 13; Paul Martellière, *Glossaire du Vendômois*, Orléans y Vendôme, 1893 (en la palabra *Marcou*).

[122] M. Delrío, *Disquisitionum magicarum*, I, cap. III, Qu. IV, ed. de 1606, t. I, p. 57 (Flandes); Eug. Monseur, *Le folklore wallon*, en 12, Bruselas [1892], p. 30, § 617 (Valonia).

[123] Aplico aquí, para las referencias, la misma regla que para Francia (véase n. 121). Algunos de los pasajes que se indican se refieren también a Escocia: *Diary of Walter Yonge Esqu.*, ed. G. Roberts (*Camden Society*, 41), Londres, 1848 (el diario es de 1607), p. 13; Crooke, *Body of Man* (aparecido en 1615; sólo conozco este testimonio por E. Murray, *A New English Dictionary*, en la palabra *King's Evil*); John Bird, *Ostenta Carolina*, 1661, p. 77; Χειρεξοχη, 1665, p. 2; Thiselton-Dyer, *Old English Social Life as Told by the Parish Registers*, en 12, Londres, 1898, p. 77; W. G. Black, *Folk-medicine*, Londres, 1883, pp. 122, 137; W. Henderson, *Notes on the Folk-lore of the Northern Counties*, 2ª ed., pp. 304, 306; Henry Barnes, *Transactions of the Cumberland and Westmoreland Antiquarian and Archaeological Society*, XIII (1895), p. 362; John Brand, *Popular Antiquities of Great Britain*, en 4°, Londres, 1870, p. 233; Charlotte Sophia Burne, *Shropshire Folk-lore*, Londres, 1855, pp. 186-188 (séptimo hijo y séptima hija); *Notes and Queries*, 5ª serie, XII (1879), p. 466 (séptima hija); *The Folk-lore*, 1895, p. 205; 1896, p. 295 (séptima hija). Por este último ejemplo se ve que en Somerset los tactos debían tener lugar en dos series de siete mañanas, separadas por siete días sin tocar. En el mismo condado se le atribuye un poder todavía mayor a las séptimas hijas de séptimas hijas; la cifra sagrada lo domina todo.

[124] Robert Kirk, *Secret Commonwealth*, en 4°, Edimburgo, 1815, p. 39 (la obra fue escrita en 1691); J. G. Dalyell, *The Darker Superstitions of Scotland*, Edimburgo, 1834, p. 70; *Notes and Queries*, 6ª serie, VI (1882), p. 306; *The Folk-lore*, 1903, pp. 371, n. 1, y 372-373; 1900, p. 448.

[125] *Dublin University Magazine*, IV (1879), p. 218; *The Folk-lore*, 1908, p. 316. En el condado de Donegal, al igual que en Somerset, se sutilizaba mucho en torno a la cifra 7: el tacto del séptimo hijo debe aplicarse en *siete* mañanas sucesivas: *Folk-lore*, 1897, p. 15. En el mismo condado, la comadrona que recibía al séptimo hijo en su nacimiento colocaba en la mano de éste un objeto que ella elegía; y con objetos fabricados con esa misma sustancia él frotaría más adelante a sus pacientes para curarlos; *ibid.*, 1912, p. 473.

[126] F. Sessions, *Syrian Folklore. Notes Gathered on Mount Lebanon*; *The Folk-lore*, IX (1898), p. 19.

ppa en *su Filosofía oculta*, publicada por primera vez en 1533.[127] ¿Pero es concebible que, antes de llegar a ser mencionada en los libros, esta superstición, que la Antigüedad parece haber ignorado, pueda haber existido por largo tiempo en la Edad Media sin dejar ningún testimonio escrito? Sí, cabe pensarlo; y es posible igualmente que un día se descubra la referencia a ella en textos medievales que pueden habérseme escapado.[128] Pero yo me inclinaría a pensar que su verdadera popularidad recién se alcanzó en los tiempos modernos, pues parece deberse en buena parte a esos pequeños volúmenes impresos que, llevados por los vendedores ambulantes a partir del siglo XVI aproximadamente, pusieron al alcance de la gente común las viejas ciencias herméticas y las especulaciones sobre los números, muy poco difundidas antes en el sentir popular.[129]

En 1637, un cierto Guillermo Gilbert, de Prestleigh, en Somerset, que había tenido siete hijos varones seguidos, dedicó al último, llamado Ricardo, a "tocar" a los enfermos. En esta época, por razones que veremos más adelante, el gobierno de Carlos I perseguía con mucha severidad a los curanderos de esta clase. El obispo de Wells, a cuya diócesis pertenecía Prestleigh, fue encargado de proceder a una investigación sobre el caso de Gilbert. Y así llegó a saber —y nosotros también, gracias a su informe— cómo empezó a hacer curas el pequeño Ricardo. Un hacendado de las cercanías tenía una sobrina que padecía de escrófulas; y recordó haber leído en un libro anónimo titulado *Mil cosas notables de diferentes clases* que esta enfermedad podía ser curada por los hijos séptimos. Decidió entonces enviar

[127] De *occulta philosophia*, II, c. III, gr. en 8°, s. l., s. f. [1533], p. CVIII. Cornelius Agrippa menciona también a la séptima hija.

[128] Raúl de Presles, en su traducción, varias veces citada, de la *Ciudad de Dios*, al tratar de las virtudes del número 7 en la exposición sobre el capítulo 31 del libro XI, no menciona los poderes maravillosos del séptimo hijo; pero nada debe deducirse de este silencio: Raúl pudo muy bien negarse a mencionar una superstición popular.

[129] Por supuesto, el uso de los números sagrados y especialmente del número 7 fue muy común en la Edad Media, en el pensamiento culto y particularmente en la teología. Los *siete* sacramentos constituyen su ejemplo más célebre y no es el único (*cf.* Hauck-Herzog, *Realencyclopädie der prot. Theologie*, art. *Siebenzahl*). Por supuesto que aquí sólo hablo de supersticiones *populares*.

a su sobrina a casa de los Gilbert, y ella fue el primer paciente del niño médico.[130]

Ahora bien, nosotros conocemos la obra en donde el hacendado descubrió esta preciosa indicación. Escrita por un cierto Tomás Lupton y publicada por primera vez en 1579, llegó a tener un gran número de ediciones.[131] Es posible creer que más de un padre con siete hijos varones tomara de este libro —ya directamente o ya, como William Gilbert, gracias a los buenos oficios de un intermediario— la idea de utilizar el prodigioso talento de que estaría dotado el último de esta serie feliz.

Tampoco al propio Lupton debe considerársele como intérprete inmediato de una tradición popular, pues también él había recurrido a una fuente libresca, que tuvo la honestidad de citar, y curiosamente a una fuente extranjera: se trata de las *Nueve centurias de hechos memorables*, del médico y astrólogo francés Antonio Mizauld, quien reprodujo la información que determinaría la vocación del joven curandero de Prestleigh.[132] Las *Nueve centurias*, desde su aparición en 1567, fueron también reeditadas varias veces, especialmente en Alemania. ¿Quién podrá decir cuántos "tocadores", en diversos países, le debieron a este librito, de primera o de segunda mano, la inspiración que decidió su carrera? Otros escritos semejantes pudieron desempeñar en otros lugares un papel parecido. No siempre sirvió la imprenta en el mundo para el progreso únicamente del pensamiento racional.

¿Qué clases de males curaban los "septenarios" (para darles el nombre con que solía designárseles en la antigua Francia)? En su origen es posible que los curasen todos indistintamente. En Alemania, por ejemplo, su poder parece haber tenido siempre aplicación

[130] Los documentos del proceso, analizados en el *Calendar of State Papers, Domestic, Charles I*, 30 de septiembre y 18 de noviembre de 1637, fueron publicados en parte por Green, *On the Cure by Touch*, pp. 81 ss. Debe agregarse que desde el nacimiento del niño, su abuela paterna anunció que éste haría curas. Pero recién empezó a ejercer cuando el hacendado, Henry Poyntynge, después de leer el libro de Lupton, le hizo enviar a su sobrina.

[131] (Th. Lupton), *A Thousand Notable Things of Sundry Sortes*, pequeño en 4°, Londres [1579], II, § 2, p. 25; *cf.* el *Dictionary of National Biography*, bajo el nombre del autor.

[132] Antonii Mizaldi, *Memorabilium, utilium ac iucundorum Centuriae novem*, pequeño en 8°, 1567, cent. III, c. 66, p. 39 v.

general. En otras partes, sin perder por completo influencia sobre el conjunto de las enfermedades, se fueron especializando. Según los países, se les reconocieron competencias diferentes: en Vizcaya, en Cataluña, curaron mordeduras de perros rabiosos; en Francia, Gran Bretaña e Irlanda, las escrófulas.[133] Nuestros textos más antiguos, desde Cornelio Agrippa, Antonio Mizauld o Tomás Lupton, nos los muestran ya en este papel de médicos para escrofulosos, con que se les encuentra todavía en nuestros días en ciertas regiones campesinas de ambas orillas del Canal de la Mancha.

¿De dónde les venía este poder particular? Es muy llamativo que se les haya atribuido precisamente en las dos regiones donde los reyes las ejercían también.[134] No es que inicialmente la creencia en las curas realizadas por los séptimos hijos haya tenido alguna relación con la fe en el milagro real. Ella había nacido de otras concepciones muy diferentes y, si así puede decirse, de otra forma muy distinta de magia. Pero, sin duda, tanto en Francia como en los Estados de la corona de Inglaterra, había costumbre de ver en las escrófulas un mal que requería fundamentalmente medios extraordinarios. "Una maravillosa enfermedad", decía Juan Golein; un "mal sobrenatural", dirá un folleto inglés del siglo XVII.[135]

Los séptimos hijos tuvieron numerosos adeptos en Francia y en los países británicos, en los siglos XVI y XVII. En Inglaterra, varios de ellos hicieron a sus soberanos una curiosa competencia, pues algunos enfermos preferían recurrir a su poder antes que al del rey.[136] Carlos I o sus consejeros, celosos defensores —en este punto como en otros— de las prerrogativas monárquicas, los persiguieron severamente. En Francia, donde parece que por lo general se les dejó

[133] J. B. Thiers (pasaje citado *infra*, p. 389, n. 143) cree que ellos curaban "también fiebres tercianas o cuartiana". En Escocia curaban diversas enfermedades, además de las escrófulas: *The Folk-lore*, 1903, p. 372. En el Rosellón, donde se mezclan influencias españolas y francesas, curaban la rabia, como en Cataluña, y las escrófulas, como en Francia: *Soc. agricole des Pyrénées Orientales*, XIV (1864), p. 118. Según Thiers (4ª ed., p. 443), las séptimas hijas curaban "las grietas de los sabañones en el talón".

[134] No poseemos ningún testimonio sobre Escocia en la época de su independencia.

[135] Véase *infra*, pp. 466, 594.

[136] Un ejemplo curioso de esta clase nos lo revela una correspondencia analizada en el *Calendar of State Papers, Domestic, Charles I*, 10 de junio, 20 y 22 de octubre de 1632.

tranquilos, también llegaron a alcanzar un notorio éxito.[137] En todos los círculos de la sociedad se estaba al corriente de sus proezas, aunque las personas de criterio, como madame de Sévigné o la princesa Palatina,[138] hablaran de ellos con un dejo de ironía.

Conocemos a varios de estos séptimos hijos. Así, un estudiante de Montpellier que practicaba su arte en 1555;[139] un ermitaño de Hyéres, en Provenza, sobre quien uno de sus admiradores, que ha quedado en el anonimato, escribió en 1643 un tratado: *Curioso tratado de la curación de las escrófulas por el tacto de los septenarios*, texto que bien merece incluirse entre los más destacados monumentos de la estupidez humana;[140] en 1632, el hijo de un sastre de Clermont, en Beauvais; en la misma época, un profesor del convento de los carmelitas de la plaza Maubert, en París.[141]

El último de ellos practicaba su industria en perfecto acuerdo con sus superiores. Y de ahí puede deducirse que la Iglesia no había condenado oficialmente esta superstición. Tendremos ocasión de ver enseguida cómo también los religiosos de Corbeny supieron sacar partido de esta creencia popular. Pero, por supuesto, los eclesiásticos más estrictos o más esclarecidos la reprobaban. Así, poseemos una carta muy seca de Bossuet, dirigida a la abadesa de Faremoutiers, en la que se ocupa de un joven a quien se le atribuía este don. Dice en ella el prelado: "Tengo el honor de manifestaros, estimada señora, que yo sólo me he ocupado de estos séptimos hijos para impedirles

[137] Sobre la actitud de las dos monarquías con respecto a los septenarios, *cf. infra*, pp. 464-465.

[138] Mme. de Sévigné: carta al conde Gontaut, 18 de mayo de 1680 (se trata, por lo demás, de la séptima hija); *Briefe der Prinzessin Elisabeth Charlotte von Orleans*..., ed. W. Menzel (*Biblioth. des literarischen Vereins in Stuttgart*, VI), 1843, p. 407.

[139] El médico Félix Platter, que estudió en Montpellier de 1552 a 1557, conoció allí a este individuo, que era poteviano de nacimiento; véase F. Platter, *Praxeos... tomus tertius: de Vitiis*, I, c. III, Basilea, 1656, en 4°. Cosa curiosa, este pasaje no parece encontrarse en las ediciones anteriores de la obra. Platter tampoco menciona el hecho en sus recuerdos, sobre los cuales se puede ver G. Lanson, *Hommes et Livres*, en 12, París, 1895.

[140] Por L. C. D. G., pequeño en 4°, Aquisgrán, 1643; el autor piensa que los séptimos hijos no poseen este don más que en Francia, y siempre que hayan nacido de ascendientes franceses (hasta el cuarto grado), "no concubinos, buenos católicos y que no hayan cometido asesinato".

[141] *Cf. infra*, p. 395.

seguir engañando al mundo con el ejercicio de su presunta prerrogativa, que carece de todo fundamento".[142] Y en igual sentido se manifiestan también, en 1679, Juan Bautista Thiers, en su *Tratado de las supersticiones,* y en 1704 Jaime de Sainte-Beuve, en sus *Resoluciones de varios casos de conciencia.*[143]

Sin embargo, y como era de esperar, la opinión de todos estos doctores no impidió en absoluto que la creencia sobreviviera. Ya señalé que se mantuvo en algunos lugares hasta los tiempos actuales. A mediados del siglo XIX, un campesino de la aldea de Vovette, en Beauce, que era el séptimo de una serie de hijos varones, desempeñó por mucho tiempo una muy fructífera industria en su carácter de septenario.[144]

De ese modo, hubo en Francia, en el Antiguo Régimen, tres clases diferentes de curadores de escrófulas, todos prodigiosos por igual y, según se pensaba corrientemente, dotados de parecido poder: un santo —san Marculfo—, los reyes y los séptimos hijos. El poder que se les atribuía tenía un origen psicológico completamente diferente en cada caso. Para san Marculfo, era la creencia general en las virtudes milagrosas y en la intercesión de los santos; para los reyes (en un principio, y con todas las reservas que impone la tardía leyenda de Corbeny), la concepción de la realeza sagrada; y para los séptimos hijos, las especulaciones verdaderamente paganas sobre los números. Pero estos elementos tan diversos fueron asociados y amalgamados por la conciencia popular: la tendencia a la contaminación hizo su obra, tanto en el caso de los séptimos hijos como en el de los reyes.

Era una opinión bastante extendida entre el vulgo la de que los individuos dotados de poderes mágicos particulares, y especialmente de poderes de curación, traían al mundo al nacer una marca dis-

[142] *Correspondance,* ed. Ch. Urbain y E. Levesque, VII, p. 47, núm. 1197 (27 de marzo de 1695). Esta curiosa carta me fue señalada amablemente por el abate Duine.

[143] Thiers, 4ª ed., p. 442; Sainte-Beuve, III, c. CLXX, pp. 589 ss. Comparar la actitud análoga tomada por Thiers y por Jacobo de Sainte-Beuve frente a las supersticiones que florecieron en torno a la peregrinación de san Huberto: Gaidoz, *La rage et Saint Hubert,* pp. 82 ss.

[144] Dr. Menault, *Du marcoul; De la guérison des humeurs froids; Gazette des hôpitaux,* 1854, p. 497; resumido en el *Moniteur Universel* del 23 de octubre.

tintiva en su cuerpo, señal de sus talentos y a veces de su ilustre origen. Tal fue el caso de la rueda "entera o rota" que se les veía en España a los "parientes de santa Catalina", según testimonio de varios autores de los siglos XVI y XVII (la rueda se había convertido en emblema de la santa, después de haber sido el instrumento de su martirio). También, y según los mismos escritores, la "figura" en forma de serpiente, que mostraban "impresa en su carne" los "parientes de san Pablo", quienes en Italia estaban considerados como herederos del poder del Apóstol de los Gentiles para curar las mordeduras venenosas.[145]

Los hijos séptimos no eran ninguna excepción. En Vizcaya, en Cataluña, se creía ver en ellos una cruz en la lengua o en el paladar.[146]

En Francia, el signo que la credulidad pública les atribuía adoptó otro aspecto, más particular: fue la flor de lis la que, según comentaban las gentes crédulas, traían marcada el primer día de vida en algún lugar de la piel. Algunos eran más precisos: en el muslo. Esta superstición apareció a partir del siglo XVII.[147] En ese momento se encontraban todavía muchas personas que creían que los reyes nacían, también, con una marca de esta clase. El padre Domingo de Jesús, en su *Monarquía santa e histórica de Francia* —en la que se esforzaba con absurda ingeniosidad en vincular a la dinastía por lazos familiares con el mayor número posible de santos llegando hasta san Leonardo de Noblat—, proporcionaba la siguiente prueba del parentesco de este piadoso abate con la casa de Francia: "Se le ve una flor de lis grabada por la naturaleza en su cabeza, como yo mismo lo vi y toqué en el año de mil seiscientos veinticuatro".[148] Parecería resonar aquí como un eco deformado de la antigua creencia.

[145] Leonardus Vairus, *De fascino libri tres*, I, II, c. XI, ed. de 1583, p. 141; Teófilo Raynaud, S. J., *De stigmatismo sacro et prophano*, sección II, c. IV, en las *Opera*, fol., Lyon, 1665, XIII, pp. 159-160; J. B. Thiers, *Traité des superstitions*, 4ª ed., pp. 438-439 (las expresiones entre comillas están tomadas de esta última obra).

[146] T. Braga, *O Povo Portuguez*, II, p. 104 ("una cruz sobre a lingua"); J. Sirven, *Soc. agricole Pyrénées Orientales*, XIV (1864), p. 116: "Le vulgaire... assure qu'ils ont une marque distinctive au palais de la bouche comme une croix ou une fleur de lys". Como siempre, en el Rosellón se mezclan las influencias: la cruz es española, la lis francesa: *cf. supra*, p. 387, n. 133.

[147] El testimonio más antiguo parece ser el de Raulin, *Panegyre... des fleurs de lys*, 1625, p. 178.

[148] Fol. 1670, I, p. 181. E. Molinier, *Les politiques chrestiennes*, 1621, lib. III, cap. III, p. 310, escri-

Yo no conozco otro testimonio escrito de esa misma época. Sin duda la creencia se iba extinguiendo poco a poco. Y acaso deba verse una de sus últimas manifestaciones en la marca maravillosa que se atribuía a los séptimos hijos: en efecto, no puede caber duda de que esta flor de lis era para el sentimiento popular la lis real. El jesuita René de Ceriziers, en 1633; el sacerdote de Reims, Regnault, todavía en 1722, la consideran demostrativa de que el poder de los "séptimos" les viene del crédito que nuestros reyes tienen en el Cielo",[149] interpretación ya semirracional. Nosotros nos quedaremos más cerca de la verdad popular, diciendo simplemente que la multitud, infinitamente despreocupada por la lógica, estableció entre estos curanderos, médicos natos de las escrófulas, y los reyes de Francia, una relación misteriosa, cuya expresión sensible fue un signo físico congénito en el cuerpo de los primeros, que reproducía el emblema del blasón capeto y semejaba a esa marca, en la que se había creído por mucho tiempo y que quizás a veces se creía que los reyes seguían teniendo todavía.

Pero no fue ésa la única manera en que se manifestaba dicha relación. Es posible también que, en el siglo XVII, los septenarios, antes de empezar a practicar su arte, se hiciesen tocar ellos mismos por el rey, con el fin de adquirir mediante este contacto algo de su fluido.[150] Y si todavía en nuestros días, en algunas regiones campesinas,

be sobre las familias designadas por Dios para ejercer la autoridad, familias reales o nobles: "Je dis que ceux qui descendent de telles maisons portent du ventre de leur mère, non comme ceux de nos vieux Romans la marque d'une ardente épée empreinte sur la cuisse, mais l'autorité d'un crédit héréditaire gravé dessus leur nom" *(cf.* Lacour-Gayet, *Éducation politique...*, p. 353). Es evidente que sólo hay aquí una reminiscencia literaria. J. Barbier, en su tratado sobre *Les miraculeux effects de* la *sacrée main del Roys de France,* aparecido en 1618, menciona la lanza en la p. 38, marca hereditaria de los "Spartes Thébains" y el ancla de los seléucidas *(cf. supra,* p. 340); parece claro que nadie tuvo jamás en Francia el signo real.

[149] De Ceriziers, *Les heureux commencemens*, p. 194; [Regnault], *Dissertation historique*, p. 8.

[150] Es al menos lo que parece deducirse de una frase escrita por Bossuet en la carta citada *supra*, p. 389, n. 142: "Le roi ne touche plus ce sorts de gens que dans le cas qu'il touche les autres, c'est-à-dire dans le cas des écroulles" ["El rey ya sólo toca a esta clase de gentes —los séptimos hijos— sólo cuando toca a los demás, es decir, en el caso de las escrófulas"]. "Ya sólo toca": quiere decir que antes sí tenían la costumbre de tocar, inclusive fuera de este "caso de las escrófulas", a los séptimos hijos... Es una lástima que ningún otro texto, al menos que yo conozca, nos permita dar a estas palabras un poco enigmáticas una interpretación completamente segura.

su virtud está considerada como particularmente eficaz cuando sus padres tuvieron la precaución de darles el nombre de Luis, esta tradición, evidentemente, no es otra cosa que el recuerdo de los tiempos en que los reyes de Francia se transmitían ese nombre de padres a hijos.[151]

A través de este último ejemplo puede verse que las supersticiones de esta naturaleza, nacidas de un estado de espíritu monárquico, sobrevivieron en algunos casos a la propia monarquía. Y algo semejante ocurrió con la flor de lis: todavía a mediados del siglo XIX, el curandero de los Vovettes, que supo extraer del azar de su origen un provecho tan brillante, mostraba la marca heráldica dibujada desde su nacimiento —según afirmaba— en la punta de uno de sus dedos. Cuando era necesario, el ingenio sabía cómo suplantar a la naturaleza.

En los siglos XVI y XVII se tenían fuertes sospechas de que los "parientes de santa Catalina", y los de san Pablo, fabricaban artificialmente las manchas semejantes a la rueda, o a la serpiente, de las que tanto se vanagloriaban.[152] El doctor Menault, que escribió en 1854 sobre el hombre de Vovette un artículo curioso, de un tono bastante escéptico, asegura que los charlatanes de su clase, cuando tenían la desgracia de nacer sin ninguna marca, se procuraban una por medio de cortes que dejaban cicatrices con la forma apropiada.[153] Tal fue el último avatar del "emblema" de los reyes de Francia.

Mucho más estrecho todavía fue el vínculo con san Marculfo. Desde comienzos del siglo XVII a más tardar, los séptimos hijos fueron puestos bajo la advocación del celeste médico de las escrófulas.

[151] E. Monseur, *Le folklore wallon*, p. 30, § 617: "Para poseer el poder de curar... llevar el nombre de Luis y ser el séptimo hijo de la familia son también dos predisposiciones muy grandes". Pienso que las dos "predisposiciones" tenían que estar reunidas en la misma persona.

[152] Vairus, *loc. cit.*; Raynaud, *loc. cit.*, y *Naturalis Theologia*, Dist. IV, núm. 317, en las *Opera*, V, p. 199; Thiers, *loc. cit.*

[153] Véase *infra*, p. 389, n. 144. El curandero de Vovette distribuía entre sus pacientes una imagen (probablemente de san Marculfo) que en su encabezamiento llevaba escritas estas palabras: "¡El rey te toca, Dios te cura!" (*ibid.*, p. 499). Era la fórmula que empleaban los reyes en los últimos tiempos cuando tocaban a sus enfermos. Es ésta otra supervivencia un poco deformada de este mismo tipo de creencias: en la *Revue des traditions populaires*, IX (1894), p. 555, núm. 4: en el Bocage Normand: "Cuando hay siete hijas en una familia, la séptima lleva en alguna parte de su cuerpo una flor de lis y cura las inflamaciones intestinales en los niños".

La mayoría de ellos, antes de tocar a los enfermos, solían dirigirle una oración. Más aún: a comienzos de su carrera, antes de empezar a ejercer, casi todos acudían a Corbeny, donde cumplían una novena. Al observar estos usos, ellos también imitaban así a los reyes de Francia o, por mejor decir, obedecían al mismo impulso que había llevado a estos príncipes al peregrinaje hasta las orillas del Aisne, y que también tenía su expresión, como vimos, en la liturgia del milagro real. Creían que para poder efectuar curas exitosas debían asegurarse primero la intercesión del gran protector de los escrofulosos: *tus* escrofulosos, dice textualmente la inscripción de Saint Tiquier dedicada a san Marculfo, que he citado antes. Practicaban su arte con preferencia los días de las fiestas del santo; y llegaban a veces hasta a atreverse a curar en nombre de san Marculfo. En una palabra, mantenían con él, toda reverencia salvada, una especie de piadosa alianza.[154]

Y nada parece más natural, en esta época y en este ambiente, que una asociación de ese género. El estudio de las tradiciones populares nos presenta, fuera de Francia, otro ejemplo de ello, semejante en todo sentido. En Cataluña, los séptimos hijos, a los que se les llamaba *setes* o también *saludadors*, no se ocupaban de los escrofulosos: su especialidad, como vimos, era la rabia. En cuanto curadores de las mordeduras sospechosas, y también como poseedores de secretos capaces de preservar de antemano a hombres y animales contra los ataques de este mal, ejercieron su arte con verdadero éxito hasta el siglo pasado, tanto en la Cataluña española como en el propio Rosellón.

Pero en toda la península ibérica se implora una celeste intercesión contra la rabia: la de una santa poco conocida por los historiadores, pero que cuenta con numerosos fieles: santa Quiteria.[155] Las mismas relaciones que en Francia se establecieron entre los septenarios y san Marculfo por su común aptitud para curar la misma

[154] Du Laurens, *De mirabili*, p. 20; Favyn, *Histoire de Navarre*, p. 1059; De l'Ancre, *L'incredulité et mescreance du sortilege*, p. 161; Raulin, *Panegyre*, p. 178.

[155] *AA. SS. maii*, v, pp. 171 ss. *Cf.* Du Broc de Seganges, *Les saints patrons des corporations*, I, p. 391.

enfermedad hicieron nacer una identidad de vocación muy semejante entre los *saludadors* y santa Quiteria. Los *saludadors* les daban a besar a sus pacientes una cruz llamada de Santa Quiteria, y antes de soplar sobre la herida y de succionarla, que era su práctica terapéutica habitual, invocaban a la santa en una breve oración. No empezaban a curar sin antes haber acudido a una iglesia donde dicha santa era objeto de una veneración especial —como, por ejemplo, la abadía de Bezalu—; allí hacían sus devociones y, presentando un certificado que atestiguaba las particularidades de su nacimiento, recibían de los monjes un rosario de grandes cuentas, terminado en esa cruz que ellos ofrecerían luego a los besos de sus enfermos.[156]

Esta última particularidad merece ser meditada: se ve al natural la acción de ciertas voluntades individuales, que persiguen una política perfectamente definida. La idea de tal colaboración entre una santa y los curanderos debió surgir de modo espontáneo en la mente del pueblo o de los propios *saludadors;* pero los religiosos encargados del culto de la santa la favorecieron. Igualmente en Francia, los monjes de Corbeny alentaron a los séptimos hijos para que se vincularan con su santo patrono. De ese modo servían a los intereses de su institución.

Es que estos curanderos tan populares habrían podido convertirse en competidores temibles de las peregrinaciones a la abadía. En cambio, el lazo que se estableció entre ellos y san Marculfo los convirtió en todo lo contrario: en agentes de propaganda, especialmente cuando inducían a sus pacientes a que se inscribieran en la cofradía de Corbeny, como los propios monjes los exhortaban a que hicieran. De ese modo se creó un verdadero acuerdo entre los septenarios y la antigua comunidad fundada por Carlos el Simple, cuyas curiosas manifestaciones nos muestran dos documentos del año 1632. En esta época, el superior era ese mismo don Oudard Bourgeois a quien ya vimos defendiendo con su pluma la gloria de su institución, cuestionada por las gentes de Mantes; hombre activo e in-

[156] J. Sirven, *Soc. agricole des Pyrénées Orientales*, XIV (1864), pp. 116-118. El nombre de *saludadors* era común en estas regiones para todos los curanderos; J. B. Thiers lo aplica a los "parientes de santa Catalina", que no eran séptimos hijos (pasaje citado, p. 276, n. 145).

quieto, a quien la iglesia del lugar le debió un nuevo altar mayor muy al gusto de la época[157] y quien trabajó en todas formas para contribuir a la prosperidad del establecimiento que le estaba confiado. Cuando un séptimo hijo se presentaba en Corbeny provisto de una copia de los registros parroquiales, comprobando sin falsedad posible que era realmente un séptimo hijo varón sin ninguna hija en medio, recibía de don Oudard, una vez cumplidas sus devociones, un certificado que lo constituía oficialmente en curador de escrófulas. Y una copia de este documento quedaba en los archivos del priorato.

Han llegado hasta nosotros dos actas de esta clase: una relativa a Elías Louvet, el hijo del fabricante de hábitos de Clermont;[158] y la otra de Antonio Baillet, profeso de los carmelitas de la plaza Maubert. Su redacción ingenua no carece de sabor. Veamos los pasajes fundamentales del segundo:

> Nos, dom Oduard Bourgois, superior del priorato de San Marculfo de Corbeny en Vermendois de la diócesis de Laón [...] Habiendo visto, leído y examinado atentamente el acta y los testimonios del nacimiento del reverendo padre hermano Antonio Baillet, religioso de la orden de Nuestra Señora del Monte Carmelo y profeso del gran convento de los Padres Carmelitas de la Plaza Maubert de París, que indican que nació séptimo hijo varón sin ninguna interposición de hija [...] y en atención a que el nombrado hermano Antonio Baillet es el séptimo hijo y que el séptimo puede tocar e imponer su mano sobre los pobres afligidos de escrófulas, tal como lo cree piadosamente el vulgo y también nosotros, y según todos lo experimentan a diario [...][159] después que visitó por dos veces diferentes la iglesia real de San Marculfo de Corbeny, donde reposan las reliquias y la sagrada osamenta de este gran santo

[157] *Las piezas relativas a la construcción —con dibujos— se encuentran en el legajo 223. Cf.* Barthélemy, *Notice historique sur le prieuré*, p. 235 (con grabado). Sobre don O. Bourgeois, véase la noticia del necrologio de Saint-Rémi, Biblioteca de la Ciudad de Reims, ms. 348, fol. 14.

[158] Legajo 223 *(informaciones)*, núm. 7 (1632). En lo fundamental es semejante al caso de Antonio Baillet. Se indicarán algunas diferencias más adelante.

[159] El certificado de Elie Louvet precisa que el séptimo hijo cura "por las plegarias y méritos del glorioso san Marculfo, protector de la corona de Francia".

que es implorado principalmente para el mal de las escrófulas, y en atención a que en su último viaje hizo su novena al igual que los enfermos y observó puntualmente y en la medida que le fue posible todo lo que está obligado a cumplir en dicha novena, y que también se hizo registrar a título de cofrade de la cofradía real, y antes de tocar, además del acto y los testimonios nos hizo ver su obediencia bien firmada y sellada por sus superiores fechada el xv de septiembre de 1632, y el certificado y aprobación de los doctores, bachiller y ex padre de su monasterio entre los que siempre vivió como muy buen religioso y bien conceptuado [...] por cuya causa le hemos permitido y permitimos tanto como podamos, que toque caritativamente[160] a los enfermos de escrófulas en ciertos días del año, a saber: en el día y fiesta de san Marculfo, que es el primer día de mayo, y el séptimo día de julio que es su relación, y el segundo de octubre su traslado, y el Viernes Santo y los viernes de las Cuatro Estaciones del año[161] (¡quiera Dios que sea para su mayor gloria!) y una vez que haya tocado a dichos enfermos nos los enviará a Corbeny para hacerlos registrar como miembros de la cofradía de San Marculfo, erigida en este lugar por nuestros reyes de Francia que fueron sus primeros cofrades,[162] para hacer en ella, o mandar hacer, una novena a la gloria de Dios y de este glorioso santo.

En testimonio de lo cual firmamos la presente y la sellamos con el sello real de dicha cofradía. En este veinticuatro de septiembre de mil seiscientos treinta y dos.

Provisto de este testimonio, el hermano Antonio volvió a su convento. Es verosímil que sus talentos hayan sido debidamente apreciados en él, pues los escrofulosos tomaron la costumbre de acudir a la plaza Maubert; y, para atraerlos más, los carmelitas recurrieron a una reliquia auténtica de san Marculfo, que recibieron como lega-

[160] "Caritativamente y *sin salario*", dice más claramente el certificado de E. Louvet. El septenario de Vovette tampoco aceptaba retribuciones en dinero, pero recibía abundantes regalos en especie. Sin duda que en este último punto seguía la tradición.

[161] El certificado de E. Louvet sólo indica como fechas autorizadas para el tacto "los días viernes de las Cuatro Estaciones del año y el Viernes Santo".

[162] Sobre esta cualidad atribuida a los reyes de Francia —confundidos sin duda con los "reyes" de los merceros—, *cf. supra*, p. 368, n. 90.

do de Ana de Austria después de su muerte, ocurrida en 1666, en beneficio de la cual había sido quitada en otro tiempo del relicario de Corbeny.[163] Poseemos todavía la hoja de propaganda impresa que los carmelitas repartieron entre el público aproximadamente en esta fecha.[164] Ella nos presenta una singular mescolanza, pues junto a prescripciones médicas, que en algunos casos parecen inspirarse en concepciones de carácter mágico,[165] aparecen plegarias y oraciones a san Marculfo, asi como a san Claudio, otro patrono del convento; y después de una alusión deferente al milagro real, se comunica a los escrofulosos que pueden ir a hacerse tocar por un "séptimo hijo varón, perfectamente comprobado que lo es sin interrupción del sexo femenino". No se nombra a Antonio Baillet, pero no cabe dudar de que esta formalidad no lo afectó mayormente. Al comienzo de la hoja un pequeño grabado representaba al santo.

La tradición que establecieron sólidamente los protegidos de Corbeny se mantuvo hasta el siglo XIX. El septenario de Vovette realizaba sus curas delante de una estatuilla de san Marculfo, después de hacer ante ella, junto con su paciente, una breve oración. Esta ceremonia, al igual que el tratamiento —un simple contacto con la señal de la cruz, semejante, por lo tanto, al antiguo gesto real y que se debería suponer imitación de éste, si no se trataba de una pura coincidencia— se renovaba cada día durante nueve días consecutivos. Al cabo de este periodo, el enfermo partía llevándose ciertas instrucciones bastante extrañas de carácter alimentarlo, y en las que se le prescribía también una particular asiduidad a las fiestas de san Marculfo. A la vez se llevaba un librillo que contenía el oficio del santo y una

[163] Sobre la extracción de una vértebra del santo para Ana de Austria el 17 de abril de 1643: legajo 223, núm. 10 (dos piezas). Donación a los Carmelitas de la plaza Maubert: noticia que encabeza un volumen que contiene certificados de curación: legajo 223 *(informaciones)*.

[164] Bibl. Nat. Estampes Re 13, fol. 161; *cf.* Cahier, *Caracteristiques des saints dans l'art populaire*, en 4°, 1867, I, p. 264, n. 3, y Jean Gaston, *Les images des confréries parisiennes avant la Révolution (Soc. d'iconographie parisienne*, II, 1909), núm. 34.

[165] Tal la prohibición "de comer cabezas de animales... y también las de cualquier pescado". Las escrófulas estaban consideradas como una enfermedad de la cabeza. ¿No habrá que ver en esta prescripción una idea relacionada con las prácticas de la magia simpática? La misma prohibición aparece todavía hoy en el folleto que se les vende a los peregrinos que vienen a venerar a san Marculfo en el hospicio de Dinant: J. Chalon, *Fétiches, idoles et amulettes*, I, p. 148.

imagen piadosa, debajo de la cual se hallaba impresa una oración que invocaba a Marculfo.

Por lo demás, la relación íntima que unía en esta época a los séptimos hijos con el viejo taumaturgo de Nant y de Corbeny se había vuelto tan sensible a los ojos de todos que se traducía de manera imperiosa en el lenguaje. Así, estos curadores de escrófulas solían recibir en su bautismo, de parte de padres o padrinos previsores, nombres apropiados a su vocación y capaces, según se pensaba, de atraer sobre ellos influjos favorables, por ejemplo: Luis, según ya vimos, pero más todavía Marculfo.[166] Y éste dejó de ser un nombre de pila para convertirse poco a poco en una especie de nombre común. En el siglo XIX, y probablemente antes aún, en casi todas las provincias francesas el hombre que había tenido la suerte de venir al mundo inmediatamente después de otros seis varones, era llamado comúnmente un *marcou*.[167]

[166] M. A. Benoît, *Procès-verbaux soc. archéolog. Eure-et-Loir,* V (1876), p. 55, es el único que menciona el uso consistente en dar a los séptimos hijos el nombre de Marculfo. Pero el empleo de *marcou* como nombre común para designarlos, está comprobado a través de muy numerosos testimonios (véase n. 167). Me parece natural suponer que el nombre común tuvo su origen en el nombre de bautismo.

[167] Véanse entre otras las obras de Laisnel de la Salle, Jaubert, Tiffaud y Martelliére, citadas *supra,* p. 383, n. 121, y el artículo del doctor Menault citado en la p. 389, n. 144. No cabe tomar en cuenta la etimología del nombre *marcou* aplicado a los curanderos, que da Liebrecht, *Zur Volkskunde,* p. 347. La palabra *marcou* en ciertos dialectos o jergas romances —especialmente en Valonia— tiene otro sentido muy diferente: designa al gato, o mejor al gato macho; y este significado parece ser bastante antiguo; *cf.* Leduchat en su edición de H. Estienne, *Apologie pour Hérodote,* La Haya, 1735, III, p. 250, n. 1. El mismo, en el *Dictionnaire étymologique* de Ménage, ed. de 1750, en la palabra *marcou* (cita un poemita de Juan Marot); L. Sainéan, *La création métaphorique en français... Le chat; Beihefte zur Zeitschr. für romanische Philologie,* I, 1905, *passim* (véase el índice); J. Chalon, *Fétiches, idoles et amulettes,* II, p. 157. ¿Hay que pensar en alguna relación entre san Marculfo, los séptimos hijos y los gatos machos? Es lo que creía Leduchat: "*Marcou,* por lo demás, es también el nombre de un gato, animal cuya piel produce las escrófulas, según se dice. Así un *Marcou* cura el mal que hace otro *Marcou*" (nota citada *supra* sobre H. Estienne). Habría que imaginar, pues, que la palabra, convertida en una especie de nombre común aplicable a los curanderos de escrófulas, designó secundariamente a un animal capaz de producir el mismo mal, mediante una especie de transporte de ideas. Pero parece claro que esta explicación, por demás ingeniosa, tiene que rechazarse. Yo no he visto en parte alguna que al gato se le atribuyera semejante propiedad, y me pregunto si Leduchat no se la adjudicó sin prueba alguna con el fin de fundamentar su interpretación. El sobrenombre *marcou* sin duda le viene al gato de una especie de onomatopeya, como sugería Sainéan, que intenta una vaga imitación del ronroneo. En cuanto a la idea —hacia la que parece inclinarse

El estudio de la veneración de san Marculfo y de la creencia en los septenarios nos ha traído casi hasta nuestra época. Conviene ahora volver atrás y reconstruir —a partir del Renacimiento y la Reforma— el destino que tuvo el milagro real, del que san Marculfo pasó a ser considerado, sin mucho rigor, como uno de sus autores.

Sainéan (p. 79)— de que los séptimos hijos tomarían su nombre del gato, después de todo lo dicho, no parece necesario ni siquiera discutirlo.

VII. EL MILAGRO REAL EN LA ÉPOCA DE LAS LUCHAS RELIGIOSAS Y DEL ABSOLUTISMO

1. LAS REALEZAS TAUMATÚRGICAS ANTES DE LA CRISIS

EN LOS ALREDEDORES DEL AÑO 1500 Y HASTA MUY ADENTRADO EL siglo XVI, el milagro real se encuentra en plena expansión en ambas orillas del Canal de la Mancha.[1]

Vemos en primer lugar el caso de Francia. Para este periodo contamos con datos numéricos de excepcional precisión en algunos li-

[1] Para el estudio de los ritos de curación encontramos en la época moderna una nueva categoría de fuentes: los relatos de viaje y accesoriamente las guías para viajeros. Por regla general, se trata de documentos poco seguros. Muchos de ellos, redactados a partir de notas incompletas o de recuerdos deformados, encierran errores asombrosos. Bastan algunos ejemplos. Abraham Gölnitz, *Ulysses belgico-gallicus*, en 12, Amsterdam, 1655, pp. 140 ss., proporciona una descripción de la ceremonia francesa que parece en parte construida con informaciones de origen libresco, y en parte totalmente inventada. Afirma que en todas las ocasiones se llevan ante el rey dos cetros, uno terminado en una flor de lis, el otro en el báculo de la justicia. El cardenal Chigi, en el relato de su misión de 1664, hace ayunar al rey de Francia tres dias antes de cada tacto, y lo representa besando a los enfermos (trad. E. Rodocanachi, *Rev. d'histoire diplomatique*, 1894, p. 271). Agréguese esa curiosa incapacidad para observar con exactitud, que parece ser la falla de algunos espíritus: Huberto Thoma, de Lieja, visitó Francia, donde vio a Francisco I tocar en Coñac, e Inglaterra, donde Enrique VIII le entregó de su mano unos *cramp-rings* (véase *infra*, p. 416, n. 50). En general, parece digno de fe; sin embargo, declara expresamente que los reyes de Inglaterra no tocaban las escrófulas: Huberto Thoma Leodius, *Annalium de vita illustrissimi principias Frederici II...*, en 4°, Francfort, 1624, p. 98. No obstante, debe establecerse que algunos relatos de viaje, escritos por espíritus particularmente precisos y equilibrados, constituyen la excepción. Es el caso de los que redactó el secretario del embajador veneciano, Jerónimo Lippomano, encargado de misión en la corte de Francia en 1577: *Relations des ambassadeurs vénitiens*, ed. Tommasso *(Doc. inédits)*, II. Todas las veces que pude contrastar su relato con otros documentos perfectamente seguros encontré que era de una exactitud rigurosa.

bros de contabilidad de la Limosna real, que por fortuna escaparon a la destrucción. El más antiguo se remonta a los últimos días de Carlos VII y el más reciente pertenece al reinado de Carlos IX, en plena lucha religiosa: 1569.[2] Las informaciones que ambos suministran para los ejercicios financieros respectivos pueden considerarse completas. En estos tiempos, la generosidad real ya no seleccionaba a algunos entre los favorecidos con el milagro, como en tiempos de Felipe el Hermoso. Todos los enfermos tocados, sin diferencia alguna, eran beneficiados con su generosidad.[3]

Presentamos las estadísticas anuales que ha sido posible reconstruir: Luis XII, desde el 1° de octubre de 1507 al 30 de septiembre de 1508, tocó tan sólo a 528 personas;[4] pero Francisco I, en 1528, tocó cuando menos a 1 326; en 1529, a más de 988; en 1 530, a 1 731 por lo menos.[5] Cosa curiosa, el récord es de Carlos IX: en 1569, año de guerra civil, pero iluminado por victorias monárquicas —el año de Jarnac y de Moncontour—, este rey hizo distribuir por su limosnero, el ilustre Jacques Amyot, las sumas acostumbradas a 2 092 escro-

[2] Para más detalles, véase *infra*, apéndice 1, p. 531.

[3] Cada enfermo recibía en principio 2 sueldos torneses (por excepción: 1°, el 31 de octubre de 1502, 2 carolos, lo que sólo equivalía a 20 denarios torneses, según Dieudonné, *Monnaies royales françaises*, 1916, p. 305; el total en moneda de la cuenta que figura en el libro de limosnas es visiblemente falso: Bibl. Nat. francés 26 108, fol. 392; 2°, el 14 de agosto de 1507: 2 sueldos 6 denarios: K K 88, fol. 209 v. Sin embargo, es posible que en el reinado de Carlos VIII recibieran durante algún tiempo sólo un sueldo tornés. Es lo que permite suponer un *item* del libro de limosnas, K K 77, fol. 17 (24 de octubre de 1497); pero este *item* ("A iiij xij enfermos de escrófulas... cada uno xij d.t., para ayudarlos a vivir...) está redactado con tanta imprecisión que no se sabe si se aplica a limosnas distribuidas en el momento del tacto, o enviadas a los escrofulosos que esperaban que el rey curandero se decidiera a tocarlos. El 28 de marzo de 1498, que fue el último día en que Carlos VIII practicó el rito de las escrófulas, los enfermos recibieron dos sueldos por cabeza, al igual que en los reinados siguientes (K K 77, fol. 93).

[4] Según K K 88. El 28 de marzo de 1499, Carlos VIII tocó a 60 personas: K K 77, fol. 93. Al regreso de su consagración en Corbeny, Luis XII tocó a 80 enfermos: *ibid.*, fol. 124 v; durante el mes de octubre de 1502, a 92 (y no a 88, como dice por error De Maulde, *Les origines*, p. 28): Bibl. Nat. franc. 26 108, fols. 391-392.

[5] Según K K 101, completado por Bibl. Nat. franc. 6732. El registro tiene lagunas bastante numerosas —especialmente sensibles para el año 1529—, de manera que no se puede llegar más que a cifras mínimas. En el *Journal d'un bourgeois de Paris*, ed. V. L. Bourriliy *(Collect. de textes pour servir a l'étude... de l'histoire)*, p. 242 (Tours, 15 de agosto de 1526), se mencionan tactos de Francisco I; y también en la *Chronique* publicada por Bourrilly, en apéndice a la obra anterior, p. 421. *Cf. infra*, p. 408, n. 26.

fulosos sobre cuyas heridas se posó su joven mano.[6] Estas cifras son dignas de compararse con las que nos revelaron las cuentas de Eduardo I y de Eduardo III, en otra época y en otro país. Como otrora los Plantagenet en Inglaterra, los Valois en Francia veían acudir a ellos a los enfermos por millares en el siglo XVI.

Estos enfermos, ¿desde dónde venían en tan grandes tropeles? En este punto, los documentos del siglo XVI son menos explícitos que las tabletas de Felipe el Hermoso. Los beneficiarios del tacto que allí aparecen registrados son por lo común anónimos; o, si figura su nombre, en cambio su lugar de origen no ha sido consignado. Sin embargo, hay una categoría especial de extranjeros, a quienes el uso quería que se les diera una limosna particular "para ayudarlos a regresar a su país", y que aparece señalada en varias ocasiones, al menos durante el reinado de Enrique II —cuyas cuentas muy fragmentarias no nos permiten estadísticas anuales, que por ello fueron pasadas por alto— y de Carlos IX: son los españoles.[7] Y otros textos atestiguan su importancia. El antagonismo político entre Francia y España, casi constante durante todo ese siglo, no pudo sofocar la fe que los pueblos de la península, asolados por las escrófulas, seguían teniendo en las virtudes sobrenaturales de un príncipe enemigo de sus señores.

Por otra parte, y a despecho de la rivalidad de los gobiernos, las relaciones entre los dos países siguieron siendo frecuentes: había españoles en Francia y, sobre todo, muchos franceses en España. Estas migraciones servían para difundir el prestigio del milagro francés más allá de los Pirineos. No bien la paz se restablecía, aunque fuera en forma momentánea, los escrofulosos nobles o gentes de pueblo atravesaban las montañas y se apresuraban al encuentro de su real

[6] Según K K 137. Barthélemi de Faye d'Espeisse (B. Faius), en su pequeño tratado de polémica antiprotestante titulado *Energumenicus*, 1571, p. 154, hace alusión al papel desempeñado por Amyot como limosnero, en la ceremonia del tacto. Y el tratado está dedicado precisamente a Amyot.

[7] Enrique II: K K 111, fols. 14, 35 v, 36, 37 v, 38 v, 39 v, Carlos IX: K K 137, fols. 56 v, 59 v, 63 v, 75, 88, 89, 94 (de donde se extrajo la cita relativa al objeto de la limosna especial acordada a los españoles), 97 v, 100 v, 108. *Cf.* el relato del viaje de Jerónimo Lippomano, p. 54. El autor dice del tacto: "pare quasi cosa incredibile et miracolosa, ma pero tanto stimata per vera et secura in questo regno et in Spagna, dove piu che in ogni altro luogo del mondo questo male e peculiare". Véase también Faius, *Energumenicus*, p. 155.

médico. Parecen haberse formado así verdaderas caravanas, cada una conducida por un "capitán".[8] A su llegada recibían importantes regalos, que en el caso de las personas de calidad llegaban hasta 225 o 275 libras. Esta generosidad prueba el valor que la corte de Francia le asignaba a favorecer el prestigio taumatúrgico de la dinastía fuera del reino.[9] También se mencionan, junto a los españoles, a otros extranjeros cuya nacionalidad no se determina, y que formaron parte de la multitud que fue al encuentro de Enrique II en Corbeny, luego de la consagración.[10]

También más allá de las fronteras de Francia curaban a veces los reyes franceses, especialmente en Italia, país al que los condujeron sus ambiciones. A decir verdad, cuando Carlos VIII cumplía en Nápoles el rito maravilloso o Luis XII repetía este gesto en Pavía o en Génova, estaban operando en ciudades a las que consideraban como parte integrante de sus Estados. Pero tampoco vacilaron, llegado el caso, en practicar su arte en suelo notoriamente extranjero, como por ejemplo los dominios papales. Francisco I, en diciembre de 1515, cuando se encontraba en Bolonia como huésped de León X, hizo anunciar públicamente que tocaría a los enfermos, y en efecto los tocó en la capilla del palacio pontificio; entre otros, a un obispo polaco. Y fue en la propia Roma, en la capilla de Santa Petronila, donde Carlos VIII,

[8] André du Chesne, *Les antiquitez et recherches de la grandeur et maiesté des Roys de France*, 1609, p. 167, menciona: "...le grand nombre de tes malades, qui vient encore tous les ans d'Espagne, pour se faire toucher à nostre pieux et religieux Roy; dont le Capitaine qui les conduisoit en l'anée 1602, rapporta attestion des Prelats d'Espagne, d'un grand nombre de gueris par l'attouchement de sa Maiesté".

[9] Sobre el gran número de franceses establecidos en España, *cf.* Bodin, *République*, libro v, § 1, ed. de 1579, fol., Lyon, p. 471, todo el desarrollo, que termina así: "prácticamente España está casi poblada sólo de franceses". En cuanto al movimiento inverso, puede verse a J. Mathorez, *Notes sur la pénétration des Espagnols en France du XIIe au XVIIe siècle; Bulletin hispanique*, XXIV (1922), p. 41 (casi no se incluyen estudiantes). Sobre el pago de 275 l.t. a una dama española que vino para hacerse tocar: *Catal. des actes de François I*, III, núm. 7 644 (21 de diciembre de 1534); a una señora española que fue a hacer tocar a su hija, *ibid.*, VIII, núm. 31 036 (enero de 1539). La popularidad del milagro francés en España encontró eco en un teólogo, Luis de Granada; *cf. infra*, p. 447, n. 126.

[10] K K III, fol. 39 v: "Aus malades d'escrouelles Espaignolz et autres estrangers la somme de quarante sept livres dix solz tournois a eulx ordonnée par ledit sr. grant aumosnier pour leur aider a vivre et aller a St Marcoul attendre pour estre touchez". El tacto en Corbeny tuvo lugar el 31 de julio de 1547: referencias *infra*, pp. 600-601.

el 20 de enero de 1495, tocó alrededor de 500 personas, deslumbrando a los italianos —si hemos de creerle a su panegirista, Andrés de la Vigne—, que quedaron sumidos "en extraordinaria admiración".[11]

En verdad, y como tendremos ocasión de comprobar más adelante, estas manifestaciones milagrosas no dejaban de provocar algún escepticismo entre los espíritus más abiertos de aquel país; pero seguramente el pueblo, e incluso los médicos, eran menos difíciles de convencer.[12] Hay más. Cuando Francisco I, prisionero después de Pavía, llegó a fines de junio de 1525 a suelo español, a Barcelona primero, después a Valencia, vio acudir a él —según escribió algunos días más tarde el presidente de Selves al Parlamento de París— "tantos y en gran número de enfermos de escrófulas... con gran esperanza de curación, que en Francia no suele verse tal gentío reunido".[13] Así, aun vencido, el augusto curandero tenía tanto éxito entre los españoles, como cuando fueron a implorarle en medio de las pompas de las fiestas de su consagración. El poeta Lascaris cantó este episodio en dos dísticos latinos que gozaron de celebridad en su época: "Es así, pues, que el rey, con un gesto de su mano curó las escrófulas;/ y aun cautivo no ha perdido el favor de lo Alto./ Por este indicio, oh el más santo de los reyes/ creo reconocer que los dioses detestan a tus perseguidores".[14]

Como era natural en un Estado más desarrollado y en una corte más espléndida, el ritual de las escrófulas adquirió poco a poco en

[11] Carlos VIII en Roma, el 20 de enero de 1495: André de la Vigne, *Histoir du voyage de Naples*, en Godefroy, *Histoire de Charles VIII*, fol., 1684, p. 125; en Nápoles, el 19 de abril, *ibid.*, p. 145. Luis XII en Pavia el 19 de agosto de 1502, en Génova el 1° de septiembre siguiente, Godefroy, *Ceremonial françois*, I, pp. 702 y 700; Francisco I en Bolonia, el 15 de diciembre de 1515: *Journal de Jean Barillon*, ed. P. Vaissière *(Soc. de l'Histor. de France)*, I, p. 174; Le Glay, *Négociations diplomatiques entre la France et l'Autriche (Doc. inédits)*, II, p. 88; Caelio Calcagnini, *Opera*, fol., Basilea, 1544, *Epistolicarum quaestionum*, lib. I, p. 7. Sobre un fresco del siglo XVII que representa la ceremonia de Bolonia, *cf. infra*, p. 457.

[12] Sobre los escépticos, véase *infra*, pp. 420-421; sobre los médicos p. 193, n. 61.

[13] A. Champollion-Figeac, *Captivité du roy François I (Doc. inédits)*, 1847, p. 253, núm. CXVI (18 de julio de 1525). *Cf.* M. Gachard, *Études et notices historiques*, I, 1890, p. 33.

[14] Iani Lascaris Rhyndaceni, *Epigrammata*, en 4°, París, 1544, p. 19 v: "Ergo manu admota sanat rex choeradas, estque — Captivus, superis gratus, ut ante fuit, — Iudicio tali, regum sanctissime, qui te — Arcent, inuisos suspicor esse deis". Dísticos citados con frecuencia todavía en el siglo XVII, por ejemplo por Du Laurens, *De mirabili*, pp. 21-22, Du Peyrat, *Histoire ecclésiastique*, p. 817.

Francia una regularidad y una solemnidad nuevas. Como se recordará, Luis XI tocaba todas las semanas; pero a partir de Carlos VIII, censurado en este punto por Commines, la ceremonia sólo tuvo lugar en fechas bastante espaciadas.[15] Sin duda, a veces el propio rey, en ocasión de alguna travesía como la de Francisco I, que recorrió la Champaña en enero de 1530, consentía en aceptar cerca de él a algunos enfermos, prácticamente en todas las etapas;[16] o a veces se dejaba conmover por el lamento de algún pobre enfermo aislado.[17] Pero por lo común los escrofulosos, a medida que llegaban, se iban agrupando para ser atendidos por el servicio de la Limosna real, del que recibían algún sustento "para ayudarlos a vivir" hasta la llegada del día indicado, mientras aguardaba cerca del rey el momento elegido para el milagro; salvo que para desembarazar a la corte, siempre en movimiento, de este molesto cortejo y, como es de imaginar, tan poco agradable de ver como de codearse con él, se prefiriese concederles algún dinero para persuadirlos de que "se retiraran" y no volvieran a aparecer hasta el día establecido.[18]

Esos días en que el rey aceptaba cumplir con su oficio de taumaturgo eran en principio las principales fechas del año religioso, aun-

[15] Commines, VI, c. VI, ed. Maindrot (*Collection de textes pour servir à l'étude et l'ens. de l'histoire*), II, 1903, p. 41: "Quant les roys de France veulent toucher les mallades des escrouelles, ilz se confessent, et nostre roy n'y faillit jamais une foiz la sepmaine. Si les aultres ne le font, ilz font tres mal, car tousjours y a largement malades". De Maulde, *Les origines*, p. 28, ve en esta frase una alusión a Luis XII. Pero el libro VI de las *Mémoires* de Commines fue escrito durante el reinado de Carlos VIII. Por otra parte, el libro de las limosnas de Carlos VIII, K K 77, sólo indica un tacto seguro entre el 19 de octubre de 1497 hasta la muerte del rey (8 de abril de 1498), el día 28 de marzo de 1498 —fol. 93—, día que no corresponde a ninguna fiesta. Cabe agregar una mención oscura, que se refiere al 24 de octubre de 1497 —fol. 17— (*cf. supra*, p. 401, n. 3). En suma, una frecuencia muy reducida en el ejercicio del poder de curación.

[16] K K 101, fols. 273 v ss.

[17] K K 101, fol. 68, abril de 1529: "Au dessus dit aulmosnier pour bailler a ung mallades d'escrouelles que le Roy avoit guary sur les champs la somme de cinq solz tournoys". Debe agregarse que las personas de categoría distinguida gozaban a veces del favor de ser tocados aparte de la multitud; pero estos tactos privados solían tener lugar el mismo día de la ceremonia general; véase un ejemplo de ello (con Enrique IV), *infra*, p. 434, n. 89 (texto de Thou).

[18] El 26 de mayo de 1530, en Angulema, durante un viaje de la corte por el sudoeste, el gran limosnero distribuyó a 87 enfermos de escrófulas dos sueldos torneses por cabeza, "con el fin de retirarlos y que no regresen hasta la fiesta de Pentecostés", K K 101, fol. 360 v. Mención en el mismo sentido: *ibid.*, fol. 389.

que en número variable:[19] la Candelaria, Ramos, Pascua o uno de los días de Semana Santa, Pentecostés, la Ascensión, Corpus Christi, la Asunción, la Natividad de la Virgen, Navidad. Por excepción, el acto tuvo lugar en días que no eran los del calendario litúrgico: así, el 8 de julio de 1530, Francisco I, cuando celebró en Roquefort, cerca de Mont-de-Marsan, sus esponsales con Leonor de Austria, se mostró ante la nueva reina en todo el esplendor del milagro hereditario.[20]

Gracias a este sistema de agrupamiento de las fechas, eran verdaderas multitudes —con frecuencia centenares de personas— las que el rey encontraba reunidas en el momento indicado, después de la selección que hacía antes el médico de la corte.[21] De ahí que la ceremonia revistiese un carácter particularmente imponente. Antes de proceder a ella, el rey comulgaba siempre, y bajo las dos especies, según este privilegio dinástico que, como el don de curar, parecía afirmar el carácter sagrado de la monarquía francesa.

Un pequeño cuadro de comienzos del siglo XVI nos hace comprender la vinculación que la opinión leal a la monarquía establecía entre las dos gloriosas prerrogativas: a la izquierda, en una capilla abierta, el rey, a quien un obispo le acaba de presentar la patena, toma el cáliz; y a la derecha, en un recinto y hasta en los peldaños de la escalera de la capilla, los enfermos aguardan.[22] Los rasgos fundamentales del rito no han cambiado desde la Edad Media: contacto de la mano desnuda rozando ligeramente las heridas o los tumores; después, la señal de la cruz. A partir del siglo XVI quedó fijada la fórmula que el príncipe pronunciaba ante cada paciente: "El rey te toca y Dios te cure", que con algunas variantes se mantendrá hasta los tiem-

[19] O en la víspera de estas fiestas; a veces, en la víspera y el mismo día.

[20] K K 101, fol. 380 v.

[21] K K 101, fol. 29 v, agosto de 1528: "Au dessus dit aulmosnier pour baillier a maistre Claude Bourgeoys cirurgien du roy, qui avoit visité les mallades d'escrouelles, la somme de quarante ung solz tournoys". *Cf.* el relato del viaje de Jerónimo Lippomano (citado *supra*, p. 400, n. 1), p. 545: "Prima che il re tocchi, alcuni medici e cerusichi vanno guardando minutamente le qualita del male; e se trovano alcuna persona che sia infetta d'altro male che dalle scrofole, la scacciano"; y Faius, *Energumenicus*, p. 155.

[22] Véase *infra*, apéndice II, núm. 3 y lám. I. *Cf.* lo que se dijo antes, p. 332, del vitral del Monte San Michel.

pos finales de la monarquía.[23] Pero además, ahora, una liturgia muy breve precede a la solemnidad. Ya vimos que, desde Enrique II por lo menos, esa liturgia se relaciona enteramente con san Marculfo, convertido en el patrono del milagro real.[24] El mismo misal que nos la transmitió nos presenta una hermosa miniatura que pone ante nuestros ojos el espectáculo vivo de un día de tacto: Enrique II, seguido del limosnero y de algunos señores, va recorriendo la multitud arrodillada, yendo de enfermo a enfermo. Sabemos que era exactamente así como ocurrían las cosas,[25] pero no se debe tomar demasiado al pie de la letra esta pintura: el atuendo real —corona, gran manto con la flor de lis, forrado de armiño— resulta en este caso muy convencional; el soberano no se ponía en cada tacto las vestimentas de la consagración. La escena parece desarrollarse en una iglesia, y tal solía ser el caso, efectivamente, pero no siempre. Nuestra imaginación debe sustituir esa arquitectura de fantasía que el artista se ha complacido en componer, muy en el gusto del Renacimiento, por deco-

[23] Atestiguado por primera vez en el relato del viaje de Jerónimo Lippomano, p. 545. En el siglo XVII hay cierta divergencia en los testimonios formulados a este respecto. Algunos textos proporcionan la siguiente redacción, donde el subjuntivo parece introducir un matiz de duda: "Le Roi te touche, Dieu te guérisse" (u otros giros análogos, que incluyen también el empleo del subjuntivo). Pero sólo se encuentra este tipo de redacción en escritores de escasa autoridad: en un oscuro hagiógrafo, Luis Texier, *Extraict et abrégé de la vie de Saint Marcoul*, 1648, p. 6; en el absurdo autor del *Traité curieux de la guérison des écrouelles... par l'attouchement des septennaires*, Aquisgrán, 1643, p. 34; en Menin, *Traité historique et chronologique du sacre*, 1724, p. 328, y en diversos autores del mismo nivel, a los que cita Du Peyrat, *Histoire ecclésiastique de la Cour*, p. 819; y sobre todo en relatos de viaje cuyo ínfimo valor es conocido: Goelnitz, *Ulysses belgo-gallicus*, p. 143; Nemeiz, *Séjour de Paris*, Francfort, 1717, p. 191; relato del conde Gyldenstope, 1699, *Archiv für Kulturgeschichte*, 1916, p. 411. En cambio, los autores que ofrecen mayores garantías presentan unánimemente la fórmula en tiempo indicativo: Du Laurens, *De mirabili*, p. 9; Favyn, *Histoire de Navarre*, p. 1057; De l'Ancre, p. 170; Barbier, p. 26; Du Peyrat, p. 819. Asimismo, el ceremonial del siglo XVII, ed. Franklin, *La vie privée. Les médecins*, p. 304. *Cf. infra*, p. 453, n. 145. Du Peyrat polemiza expresamente contra los autores que quisieron atribuirle al rey otra fórmula. No pueden existir dudas sobre el texto oficial; pero parece haberse producido una cierta fluctuación en la tradición corriente. Para Luis XV y sus sucesores, véase *infra*, pp. 494-495. La "et" que liga a los dos miembros de la frase parece haberse incorporado muy al principio.

[24] Yo no he encontrado nada referente a la liturgia de las *escrófulas*, ni en las Horas de Carlos VIII (Bibl. Nat. lat. 1370), ni en las de Luis XII (latín 1412); tampoco en las hermosas Horas de Luis XIV (latín 9476) en el siglo siguiente.

[25] Relato del viaje de Jerónimo Lippomano, p. 545: "essendo gl'infermi accomodati per fila... il re li va toccando d'uno in uno..."

rados menos irreales y más variados. Por ejemplo, los pilares góticos de Nuestra Señora de París, a lo largo de los cuales, el 8 de septiembre de 1528, ante la mirada de los buenos burgueses —y uno de ellos recogió este testimonio en su diario— desfilaron 205 escrofulosos.[26] O bien —pues el acto no siempre tenía lugar en un edificio religioso, ni siquiera en una sala cubierta— el claustro del palacio episcopal de Amiens, donde el día de la Asunción del año 1527 el cardenal Wolsey contempló a Francisco I tocando aproximadamente al mismo número de enfermos.[27] O también, en épocas muy perturbadas, un paisaje guerrero: tal ese campo de Landes, cerca de St. Jean d'Angély que, en el Día de Todos los Santos de 1569, vio cómo Carlos IX cambiaba por un momento el papel de jefe de guerra por el de curandero.[28]

En Inglaterra encontramos el mismo cuadro en sus grandes líneas. Pero en lo referente al tacto de las escrófulas no nos es posible señalar rasgos tan nítidos, ya que carecemos de estadísticas. Las raras referencias relativas a enfermos "curados" por el rey, que se encuentran dispersas en los libros de contabilidad de Enrique VII o de Enrique VIII, sólo aluden a casos excepcionales. Los archivos de la Limosna real, que al parecer contenían la lista de las sumas, distribuidas entre el conjunto de los beneficiados con el milagro, han desaparecido para siempre.[29] Pero no es posible dudar de que era grande la popularidad de los reyes de Inglaterra como médicos del mal real en este siglo XVI: numerosos escritores les alaban este poder, mas nos está vedado medir en cifras esta popularidad.

En cambio conocemos bastante exactamente el ritual del milagro, tal como se practicaba bajo el reinado de María Tudor, sin duda

[26] K K 101, fol. 34: "A deus cens cinq mallades d'escrouelles touchez par ledit seigneur en l'église Nostre Dame de Paris le VIIIe jour dudit moys la somme de vingt livres dix solz tournois". La *Chronique* publicada por V. L. Bourrilly, después de su edición del *Journal d'un bourgeois de Paris*, p. 421, menciona esta ceremonia ("plus de deux cens malades). Otros ejemplos del tacto en iglesias: K K 88, fols. 142 v (Grenoble), 147 (¿Morant?); K 101, fols. 273 v, 274 y v (Joinville, Langres, *Torchastel*). *Cf.* relato del viaje de Jerónimo Lippomano, p. 545: "essendo gl'infermi accomodati per fila o nel cortile regale, o in qualche gran chiesa".

[27] George Cavendish, *The Life of Cardinal Wolsey*, ed. S. W. Singer, Chiswick, 1825, I, p. 104.

[28] K K 137, fol. 94. Ese día hubo sólo, por excepción, 14 enfermos tocados.

[29] *Cf. infra*, p. 540, n. 19.

ya bajo Enrique VIII,[30] quizás incluso con Enrique VII.[31] La ceremonia inglesa difería en varios aspectos de las costumbres observadas en la corte de Francia; y vale la pena precisar cuáles eran estas divergencias.

En primer lugar, una liturgia sensiblemente más desarrollada acompaña toda la ceremonia inglesa, desde el comienzo hasta el fin. Incluía fundamentalmente un *Confiteor* pronunciado por el rey, una absolución con la que respondía el capellán y la lectura de dos pasajes de los Evangelios: el versículo de san Marcos relativo a los milagros que hicieron los apóstoles —la alusión es clara— y las primeras palabras del Evangelio de san Juan, que eran de empleo corriente en todas las fórmulas de bendición o de exorcismo.[32] Como es natural, para nada aparece san Marculfo o ningún otro santo en particular.

[30] La liturgia de la época de María Tudor está incluida en el misal de esta soberana, conservado hoy en la biblioteca de la catedral católica de Westminster y hace constante mención a un rey, jamás a una reina. Por lo tanto, no fue escrita expresamente para María. Cabe suponer que ya estuviera en vigencia en el reinado de Enrique VIII, al menos en sus comienzos —antes del cisma o antes de que sus consecuencias se hubiesen desarrollado—, y hasta quizás con anterioridad al propio Enrique VIII. Fue impresa varias veces: especialmente Sparrow Simson, *On the Forms of Prayer*, p. 295; Crawfurd, *King's Evil*, p. 60.

[31] En 1686, el impresor Henry Hills publicó "por orden de su Majestad" *(by His Majesties Command)* un pequeño en 4° de 12 páginas que incluía *The Ceremonies us'd in the Time of King Henry VII por the Healing of Them that be Diseas'd with the Kings Evil* (texto reeditado en *The Literary Museum*, Londres, 1792, p. 65; W. Maskell, *Monumenta ritualia Ecclesiae Anglicanae*, 2ª ed., III, p. 386; Crawfurd, *King's Evil*, p. 52; texto en latín, por supuesto. Otro volumen, publicado al mismo tiempo, proporcionaba la traducción inglesa (reimpresa, Crawfurd, *ibid.*, p. 132). De ese modo tendríamos el servicio de las escrófulas tal como se hallaba en vigencia en el reinado de Enrique VII. Pero, ¿puede considerarse segura la autenticidad de este documento? No me atrevería a afirmarlo. Reproduce exactamente la liturgia en tiempos de María Tudor y de Enrique VIII (véase la nota anterior). Desde luego, esto no tiene nada de sospechoso, pero las condiciones en que se le imprimió justifican ciertas dudas. Si Jacobo II ordenó publicarlo fue porque, como veremos, trataba de reimplantar para el tacto las antiguas formas católicas. En tal caso ¿qué más natural que tratar de establecer una continuidad con el último soberano anterior a la Reforma, quien además era antepasado directo de los Estuardo? Cabe preguntarse si el impresor real no habrá utilizado simplemente un manuscrito que diera —de una manera quizás anónima— el servicio de Enrique VIII o de María, atribuyéndoselo a Enrique VII. Mientras no se descubra el manuscrito que autentifica el texto dado a publicidad por H. Hills, no se deberá considerar falsa la atribución tradicional propuesta por dicho texto, sino evitar aceptarla como rigurosamente segura.

[32] *Cf. Decretales*, l. III, t. XLI, 2 (según el Sínodo de Seligenstadt, de 1023): "Quidam etiam laicorum et maxime matronae habent in consuetudine ut per singulos dies audiant evangelium: 'In principio erat verbum...' et ideo sancitum est in eodem concilio ut ulterius hoc non fiat, nisi suo tempore".

Contrariamente a las costumbres francesas, el soberano inglés permanece inmóvil, y sin duda sentado. Un eclesiástico lleva ante él a cada enfermo, uno por uno. Así, el príncipe conserva quizá más dignidad; pero entonces en la sala donde actúa hay un vaivén perpetuo, que a juzgar por ciertas ilustraciones del siglo XVII, época en que se cumplían las mismas reglas, presentaba el aspecto bastante molesto y pintoresco de un desfile de la Corte de los Milagros.[33] Sin duda la práctica ya era antigua: una miniatura del siglo XIII nos muestra a Eduardo el Confesor tocando sentado a una mujer que ha sido conducida ante él.[34] .

Ese vaivén era tanto más intenso cuanto que cada enfermo iba al encuentro del rey dos veces. Primero pasaban todos sucesivamente delante de su majestad, que posaba sobre las partes enfermas sus manos desnudas. Después, terminado este primer movimiento, volvían los enfermos, siempre uno por uno; el rey hacía entonces la tradicional señal de la cruz sobre las heridas. Pero no como su émulo francés, sólo con la mano, sino que los dedos que trazaban el símbolo sagrado sostenían una moneda, una pieza de oro. Una vez realizado su gesto, el monarca colgaba en el cuello del paciente esta misma moneda, que con anterioridad había sido perforada y atravesada por una cinta. Y es en esta parte de la ceremonia donde se observan con mayor nitidez la diferencia y el contraste con Francia.

También en la corte de los Valois los escrofulosos recibían algún dinero, al principio dos sueldos torneses por cabeza. Pero esta limosna, mucho más modesta que la inglesa, les era entregada sin aparato alguno por un eclesiástico que seguía discretamente al rey. En Inglaterra, en cambio, el regalo real estaba situado en el centro mismo del rito. Hay que ver en ello el efecto de un curioso transporte de creencias, que trataremos de reconstruir ahora.

Durante la Guerra de las Dos Rosas, los soberanos ingleses, como se recordará, habían contraído el hábito de atraer hacia sí a los enfermos ofreciéndoles el anzuelo de un regalo de importancia, que revestía la forma —que rápidamente se hizo tradicional— de una

[33] Apéndice II, núms. 12 y 13, y lám. IV.

[34] Apéndice II, núm. 1. La observación es de Helen Farquhar, I, p. 5.

moneda de oro, siempre del mismo valor: el *ángel*. Aunque estas monedas siguieron circulando como numerario por lo menos hasta Jacobo I, se tendía a considerarlas cada vez menos un medio de intercambio económico y más verdaderas medallas, destinadas especialmente al tacto; y se procuró adaptar el texto que llevaban inscrito a la naturaleza particular de esta ceremonia. Fue así como bajo el reinado de María Tudor se sustituyó la vieja fórmula trivial que desde hacía tiempo se usaba como inscripción: "Oh, Cristo Redentor, sálvanos por tu Cruz", por esta otra más apropiada al milagro real: "Esto ha sido hecho por el Señor y ha sido un prodigio ante nuestros ojos".[35] Veremos muy pronto que cuando Jacobo I modificó el rito, transformó a la vez el aspecto y la leyenda del *ángel*. Desde el siglo XVI, el pueblo dejó de ver en esta moneda de oro, tan estrechamente ligada con el rito de curación, lo que había sido en su origen: un regalo caritativo, y ella pasó a ser considerada como talismán, provisto de un poder medicinal propio.

Si hemos de creerle al veneciano Faitta, que llegó a Inglaterra con el séquito del cardenal Pole, él vio a María Tudor tocar a los enfermos el 4 de abril de 1556, y la reina le hacía prometer a cada paciente "no separarse jamás de la moneda [que ella misma le colgaba al cuello], salvo en caso de extrema necesidad".[36] Ya sea que esta frase la pronunciara o no la soberana, el solo hecho de que se le atribuya prueba que desde entonces ya no se consideraba al *ángel* como una moneda común. Para la reina Isabel, la creencia en las virtudes medicinales de este nuevo amuleto está claramente atestiguada por su capellán, Tooker, a quien le debemos el primer libro escrito en Inglaterra sobre el poder de curación de los reyes. Él lo rechaza como una superstición vulgar,[37] y esta actitud se impondrá en lo sucesivo a todos los apologistas del milagro real. Pero en el siglo XVII ya no la sostienen con dificultad: los autores más serios, tales como los médicos

[35] La antigua fórmula "Per Crucem tuam salva nos Christe Redemptor": Farquhar, I, p. 70 (*para ver una variante bajo* Enrique VII, *ibid.*, p. 71). La nueva (extraída del salmo CXVII, 23): "A Domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris"; *ibid.*, p. 96. Conviene recordar que la obra de Helen Farquhar dio forma definitiva a la historia numismática del rito inglés.

[36] *Calendar of State Papers*, Venecia, VI, I, núm. 473, pp. 436-437: *cf. supra*, p. 264, n. 43.

[37] Tooker, *Charisma*, p. 105.

Browne y Wiseman, sólo protestan por fórmula contra una idea popular que la conciencia común impone a todos los espíritus apegados a lo sobrenatural.[38]

Solía contarse en Inglaterra una historia cuyo héroe cambiaba, pero cuyo tema era siempre el mismo: una persona había sido tocada por el rey que, por supuesto, le había entregado el *ángel* de rigor; mientras conservó esta prenda de santidad, pareció curada; pero un día la perdió o se desprendió de ella, y entonces retornó el antiguo mal.[39] Todas las clases de la sociedad compartían esta opinión: el médico holandés Diemerbroeck, que murió en 1674, nos cuenta que un día estaba cuidando a un oficial inglés al servicio de los Estados Generales. Este caballero, que había sido favorecido en otro tiempo con la curación milagrosa, llevaba en el cuello, sujeta por una cinta, la moneda que le había sido entregada en su adolescencia por su príncipe, y se negaba a separarse de ella, convencido de que su curación dependía de que la llevara consigo.[40] Las personas caritativas les ofrecían en las parroquias a los pobres escrofulosos cintas nuevas de las que colgar el *ángel*.[41] Y hasta el gobierno se asociaba a veces al prejuicio común: una *Proclama* del 13 de mayo de 1625 menciona a las personas que "curadas en otro tiempo utilizaron las monedas de oro [del tacto] de un modo diferente al previsto, y por ello sufrieron una recaída".[42] No es difícil imaginar cuál uso diferente estos individuos

[38] Las explicaciones de Browne a este respecto reflejan una gran confusión: *Adenochoiradelogia*, pp. 106-108, 139, 142, 148. *Cf.* Wiseman, *Severall Chirurgical Treatises*, I, p. 396. Sobre la superstición de la moneda de oro en el siglo XVII, véase también *Relation en forme de journal du voyage et séjour que le sérénissime et très puissant prince Charles II roy de la Grande Bretagne a fait en Hollande*, en 4°, La Haya, 1660, p. 77.

[39] *Cf.* Browne, pp. 106, 148; Douglas, *Criterion*, p. 199.

[40] Isbrandi de Diemerbroeck, *Opera omnia anatomica et medica*, Utrecht, 1685, *Observationes et curationes medicae centum*, Obs. 85, p. 108. Este oficial sutilizaba también sobre la creencia corriente; pensaba, en efecto, que si llegaba a deshacerse de su moneda de oro, nada podría evitar su recaída, ni siquiera un segundo tacto real. Generalmente se consideraba que un segundo tacto y la entrega de una segunda moneda de oro, ahora cuidadosamente guardada, eran suficientes para proporcionar la curación; *cf.* Browne, *Adenochoiradelogia*, p. 106. Una moneda de oro llevada todavía en 1723 por un viejo —que pertenecía evidentemente a la *gentry*— y que fue recibida de Carlos II: Farquhar, IV, p. 160 (según una carta de Th. Hearne, *Reliquiae Hearnianae*, 1857, II, p. 680).

[41] Cuentas de las *Churchwardens* de Minchinhampton, *Archaeologia*, XXXV (1853), pp. 448-452.

[42] Citado por Nicolas, *Privy Purse of Henry VIII*, p. 352: "Amongst the Conway Papers (MSS.)

mal inspirados le habían dado al regalo real: seguramente lo habían vendido. Y en efecto, sabemos que se hacía todo un comercio con estos talismanes.[43]

Los enfermos que por una razón u otra se veían impedidos de acudir a la corte, o que quizás temían afrontar los gastos del viaje, compraban esas monedas pensando que de ese modo se procuraban a precios módicos una parte de los beneficios maravillosos que había dispensado la mano sagrada del soberano. De ahí la indignación de los celadores de la realeza, para quienes la curación sólo podía obtenerse por el contacto directo de la augusta mano. Los séptimos hijos, fieles imitadores de los monarcas tanto en Francia como en Inglaterra, adoptaron el hábito de colgar también ellos monedas del cuello de sus pacientes, aunque eran sólo de plata, ya que sus medios no les permitían igualar la munificencia de sus competidores reales. Y conservaron esta costumbre hasta el siglo XIX, al menos en algunas regiones.[44] Ya veremos más adelante que, también en ese siglo, fue bajo la forma de amuleto monetario como sobrevivió por más tiempo en la Gran Bretaña la creencia en el don taumatúrgico de los reyes.

Así, en pleno siglo XVI, la fe en el milagro real conservaba vigor suficiente como para dar nacimiento a una superstición nueva. ¿Cómo los ingleses concibieron la idea de considerar a los *ángeles* como vehículos del poder de curación? La utilización de esta moneda de

there is an order for a proclamation, dated 13th. May 1625... that for the future all shall bring certificates from the minister etc. of the parish, for that many being healed, have disposed of their pieces of gold otherwise than was intended, and thereby fall into relapse". Se trataba de exigir certificados que aseguraran que las personas que se presentaban ante el rey no habían sido tocadas una primera vez; *cf.* p. 463, n. 170.

[43] Browne, *Adenochoiradelogia*, p. 93: "were this not true and very commonly put in practice, without all question His Majesties touching Medals would not be so frequently seen and found in Gold-Smiths shops". *Cf.*, *ibid.*, p. 139, la historia del comerciante ruso atacado de escrófulas, a quien una dama inglesa le entregó un *ángel* de Carlos I y se curó. Caso del préstamo de una *touch-piece*, Farquhar, IV, p. 159.

[44] Al menos en la isla de Lewis: William Henderson, *Notes on the Folk-Lore of the Northern Countries of England and the Borders*, 2ª ed. (*Publications of the Folk-Lore Society*, II), Londres, 1879, p. 306; *Folk-Lore*, XIV (1903), p. 371, n. 1. En el reinado de Carlos I, Boisgaudre, un aventurero francés, que era el último de una serie seguida de siete hijos varones, tocaba escrófulas en la cárcel donde se le había encerrado a causa de sus deudas, y colgaba del cuello de sus pacientes un simple pedazo de papel donde había escrito: "In nomine Jesu Christi, ipse sanetur": *Calendar of State Papers, Domestic, Charles I*, 7 de junio de 1632.

oro, y siempre de la misma, en las ceremonias del tacto —que en su origen fue impuesta sin duda por las ambiciones de dinastías rivales, y que luego quedó fijada por la tradición—, indujo posiblemente a la gente, poco a poco, a pensar que un objeto tan fundamental para el rito no podía desempeñar el papel de una simple limosna. Los propios reyes, a partir de Enrique VIII por lo menos, cuando adoptaron la costumbre de tener en la mano la moneda mientras hacían la señal de la cruz, alentaron semejante conclusión, de manera deliberada o no. Cabe suponer, empero, que la opinión común no se inclinó tan fácilmente a aceptarla, y si lo hizo fue porque otro rito, anexado definitivamente al ceremonial monárquico hacia fines de la Edad Media, proporcionaba un ejemplo de talismanes consagrados por los reyes: me estoy refiriendo a los anillos medicinales, que desde esa época fueron vistos como recibiendo del contacto de las manos reales una virtud que quedaba incorporada a su sustancia. En la imaginación corriente, el viejo milagro del tacto terminó por modelarse sobre el joven milagro del Viernes Santo. Y fue así, tal vez, como se llegó al convencimiento de que el tacto alcanzaba una eficacia particular cuando tenía lugar el día del "Buen Viernes".[45] Es que la más reciente de las dos manifestaciones del privilegio sobrenatural de los reyes se encontraba en plena popularidad hacia el año 1500 y, si así cabe decirlo, en pleno verdecimiento.

Mientras el éxito del tacto de las escrófulas se mide por el número de enfermos que acudían a las ceremonias, el de los anillos hay que evaluarlo por el interés del público en buscar los círculos de oro o de plata benditos después de la adoración de la cruz. Este interés fue particularmente vivo bajo la dinastía Tudor, a juzgar por las correspondencias y los relatos de esa época. Nada más característico a este respecto que el ejemplo de lady Lisle. Honor Grenville se había casado en 1528 con el vizconde Lisle, hijo natural del rey Eduardo IV. En 1533 siguió a su marido a Calais, donde él era gobernador, y desde allí mantuvo con Inglaterra un tráfico epistolar muy activo. El azar de una confiscación, como consecuencia de un proceso político, nos

[45] Superstición testimoniada por Browne, pp. 106-107 (quien, por lo demás, la combate).

permitió conservar las cartas que ella recibía. Cuando las leemos, nos asombra comprobar la importancia que tienen los *cramp-rings*. Lady Lisle, que quizás era reumática, los coleccionaba con una especie de fervor. Su estima por la virtud de los anillos llegaba hasta considerarlos insuperables contra los dolores del parto. Sus hijos, sus amigos, sus agentes de negocios, se las ingeniaban para conseguírselos, pues era el medio más seguro de complacerla. Sin duda esta pasión desmedida no es común, por lo que debemos pensar que esta gran dama debía tener cierta excentricidad; y en efecto, hacia el final de su vida su mente padeció un desarreglo total.[46] Pero, aunque en menor grado, su fe parece que era compartida por la generalidad. Los *cramp-rings* suelen figurar en los testimonios de esta época entre los bienes más preciados que se legaban a los íntimos.[47]

El prestigio del rito del Viernes Santo no se detuvo en las fronteras de Inglaterra. También Escocia apreciaba los anillos medicinales; y el enviado inglés se los regalaba a los notables de ese país con quienes quería congraciarse.[48] En 1543, un gran señor escocés, lord Oliphaunt, que había sido hecho prisionero por los ingleses y liberado

[46] Sobre lord y lady Lisle, véase el artículo *Plantagenet (Arthur)* en el *Dictionary of Nat. Biography*. Cartas analizadas en *Letters and Papers, Foreign and Domestic. Henry VIII*, XIII, I, núms. 903, 930, 954, 1022, 1105; XIV, I, núms. 32, 791, 838, 859, 923, 1082, 1145; XIV, 2, núm. 302. *Cf.* Hermentrude, *Cramp-rings*; Crawfurd, *Cramp-rings*, pp. 175 y 176. El empleo de los anillos contra los dolores de parto me parece que surge del siguiente pasaje de una carta del conde de Hertford a lady Lisle, publicada por Hermentrude, *loc. cit.*, y Crawfurd, p. 175: "Hussy told me you, were very desirous to have some cramp-rings against the time that you should be *brought a bedd*..."; el sentido habitual de estas últimas palabras es muy conocido. No obstante debo agregar que el *Dict. of Nat. Biogr.* no menciona hijos de lady Lisle nacidos en Calais.

[47] *Wills and Inventories from the Registers of the Commissary of Bury St. Edmunds*, ed. S. Tymms (*Camden Society*), Londres, 1850, p. 41 (1463); p. 127 (1535); Maskell, *Monumenta ritualia*, 2ª ed., III, p. 384 (1516). Conviene agregar, es cierto, que estos anillos son calificados simplemente de *cramp-rings*; por lo tanto, no se puede estar completamente seguros de que no se trate de anillos mágicos cualesquiera, eficaces contra el "dolor muscular". Sin embargo, parece que este término se aplicaba con preferencia a los anillos consagrados por los reyes.

[48] Thomas Magnus en Wolsey, 20 de marzo de 1526: *State Papers, Henry VIII*, IV, núm. CLVII, p. 449. Fragmento en J. Stevenson, *On cramp-rings*, p. 41 de *The Gentleman's Magazine Library*. *Cf.* en envío hecho por Cromwell a la reina Margarita de Escocia, hija de Enrique VII (14 de mayo de 1537); *ibid.*, IV, 2, núm. CCCXVII, y R. B. Merriman, *Life and Letters of Thomas Cromwell*, II, núm. 185.

bajo promesa de servir a los intereses de Enrique VIII, regresó a su patria cargado de *cramp-rings*.[49]

En el propio continente, la gloria de los anillos milagrosos estaba ampliamente extendida. Los reyes de Inglaterra eran personalmente sus propagandistas: Enrique VIII les ofrecía a los extranjeros distinguidos, como presentes de su mano, anillos de metal consagrados por él.[50] Sus propios enviados los distribuían en los países adonde se hallaban acreditados: en Francia,[51] en la corte de Carlos V,[52] en Venecia[53] y, antes del cisma, en la propia Roma.[54]

A decir verdad, los visitantes recibidos por el rey taumaturgo, cualesquiera que fuesen sus íntimos pensamientos, no podían menos que demostrar su reconocimiento al recibir estos regalos maravillosos. Por otra parte, al reclamar con insistencia al gobierno inglés los talismanes benditos por el rey, los diplomáticos que este gobierno enviaba en las diversas cortes de Europa pensaban que con ello

[49] *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, XVIII, I, núm. 17 (7 de enero de 1543); Oliphaunt fue definitivamente liberado el 1° de julio (*ibid.*, núm. 805); pero desde enero el gobierno inglés negociaba con él y con los otros lores prisioneros para obtener su apoyo después de su regreso a Escocia (*ibid.*, núm. 37); por ello no es verosímil que haya recibido para su uso personal, el 7 de enero, 12 *cramp-rings* de oro y 24 de plata.

[50] Huberto Thoma Leodius, *Annalium de vita illustrissimi principis Frederici II*..., ed. de 1624, en 4°, Francfort, p. 182: "Discedenti autem mihi dono dedit... sexaginta anulos aureos contra spasmum". Según C. J. S. Thompson, *Royal Cramp and Oher Medycinable Rings*, p. 7, existen señales de esta liberalidad en una cuenta de Enrique VIII, de 1533.

[51] *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, XV, núm. 480; R. B. Merriman, *Life and Letters of Thomas Cromwell*, II, núm. 185. La carta de Th. Cromwell publicada por Merriman (30 de abril de 1516) está dirigida al obispo Gardiner, que en ese momento era embajador en Francia. El propio Gardiner le escribió en 1547 a Nicolás Ridley con respecto a los *cramp-rings*: "And yet, for such effect as they have wrought, when I was in France, I have been myself much honoured; and of all sorts entreated to have them, with offer of as much for them, as they were double worth" (carta citada *infra*, p. 424, n. 67).

[52] *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, II, 2, núms. 4 228 y 4 246; XX, I, núm. 542. Lo mismo en el reinado de María, durante la permanencia del emperador en Bruselas antes de su abdicación: *Calendar of State Papers, Foreign, Mary*: 25 y 26 de abril y 11 de mayo de 1555. En cambio, parece que por error M. Crawfurd creyó leer en W. Stirling, *The Cloister Life of Emperor Charles the Fifth*, Londres, 1853, que el emperador poseía en su tesoro *cramp-rings* ingleses. Yo sólo encontré (p. 290) la mención de anillos mágicos contra las hemorroides.

[53] *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, XVIII, I, núm. 576.

[54] Libro de cuentas de la corte, en *Trevelyan Papers (Camden Society)*, I, p. 150: "To Alexander Grey, messenger, sente the vj-th day of Aprill [1529] to Rome with letters of great importance, at which tyme the Kings cramp rings were sent". Carta de Ana Bolena a Gardiner, del 4 de abril de 1529: Wilbert Burnet, *The History of the Reformation*, ed. Pocock, V, 1865, p. 444.

halagaban a su señor en su orgullo taumatúrgico, al tiempo que servían sus intereses con estas hábiles generosidades.

Así, los *cramp-rings*, llevados de una o de otra a estas regiones, se convirtieron en ellas, como en la propia Inglaterra, en objeto de comercio. Y presumiblemente para convertirlos en dinero, el genovés Antonio Spinola, agente secreto al servicio de la corte de Londres, retenido en París por sus acreedores, le solicitaba a Wolsey en el mes de junio de 1515 una docena de esos anillos, porque según decía se los habían pedido con insistencia "ricos caballeros".[55]

Pero aunque se vendían en todas partes, no siempre se les vendía muy caro. Benvenuto Cellini, en sus *Memorias*, cuando quería dar idea de anillos de escaso valor, citaba a "esos pequeños anillos contra el calambre que vienen de Inglaterra y valen un carlín —moneda ínfima— o algo así".[56] Pero después de todo, un carlín era algo, y a través de distintos testimonios no sospechables de la insinceridad protocolar que puede atribuírsele a los diplomáticos, tenemos la prueba de que también fuera de Inglaterra los *anelli del granchio*,* sin que se les considerara tan preciosos como se le hacía creer a Enrique VIII, eran más buscados que lo que la frase de Benvenuto nos podría hacer creer, y esto hasta en los ambientes que supondríamos menos accesibles a este tipo de superstición.

Así, en Alemania, Catalina de Schwarzburgo, que fue esposa de Lutero, se los pedía a sus corresponsales.[57] El humanista inglés Lina-

[55] *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, II, I, núm. 584 (15 de junio de 1515). Venta de los *cramp-rings* en la propia Inglaterra: Hubertus Thoma Leodius, *loc. cit.*, p. 98: "[Rex Angliae] anulos aureos et argenteos quibusdam ceremoniis consecrat, quos dono dat, et *vendunt aurifabri*".

[56] *La vita di Benvenuto Cellini...*, ed. A. J. Rusconi y A. Valeri, Roma, 1901, I, II, c. I, p. 321: "Al ditto resposi, che l'anello che Sua Eccellenzia [el duque de Ferrara] m'aveva donato, era di valore d'un dieci scudi in circa, e che l'opera che io aveva fatta a Sua Eccellenzia valeva piu di ducento. Ma per mostrare a Sua Eccellenzia che io stimavo l'atto della sua gentilezza, che solo mi mandassi uno anello del granchio, di quelli che vengon d'Inghilterra che vagliono un carlino in circa: quello io lo terrei per memoria di Sua Eccellenzia in sin che io vivessi..."

* Anillos del calambre o *cramp-rings*. [T.]

[57] Fragmento de la carta citada —traducida— por la señora Henry Cust, *Gentlemen Errant*, Londres, 1909, p. 357, n. 1; la Cust se abstuvo de dar alguna referencia, de ahí que yo no haya podido encontrar la carta en cuestión. Sin embargo, creo poder utilizarla, pues pude comprobar que las indicaciones de la señora Cust son dignas de fe. La popularidad del rito de los ani-

cre, médico de su Estado, que mantenía amistad con el gran Guillermo Budé, pensaba complacer a éste enviándole algunos anillos, acompañados de una hermosa carta; quizás aparezca en la respuesta de Budé, escrita en la misma docta lengua, una cierta ironía, pero tan ligera y tan velada que deja al lector indeciso.[58] También en Francia, si hemos de creerle al médico Du Laurens, todavía bajo el reinado de Enrique IV muchos particulares conservaban entre sus tesoros algunos de estos anillos curadores, que en esta época habían dejado de hacer fabricar los reyes de Inglaterra desde hacía alrededor de cincuenta años.[59] En la Europa renacentista, la fe en el milagro real en todos sus aspectos seguía siendo muy viva y, al igual que en la Edad Media, estaba por encima de rivalidades nacionales.

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVI esa fe iba a sufrir los efectos del gran quebrantamiento que sacudió entonces tanto a las instituciones políticas como religiosas del mundo occidental.

2. RENACIMIENTO Y REFORMA

En 1535, Miguel Servet dio a conocer en Lyon una traducción de la *Geografía* de Tolomeo, con noticias adicionales. Entre estos agregados pueden leerse las siguientes palabras:

> Se dicen de los reyes de Francia dos cosas memorables: en primer lugar, que existe en la iglesia de Reims un vaso perpetuamente lleno de crisma, enviada del cielo para la coronación, con la que son ungidos todos

llos está atestiguada en Alemania desde fines del siglo XV por G. Hollen, *Preceptorium divinae legis*, Nuremberg, 1497, fol. 25 v, col. 1.

[58] *Epistolae Guillelmi Budei*, en 4°, París, 1520, p. 18 (Linacre a Budé, 10 de junio de 1517); fol. 16 v (Budé a Linacre, 10 de julio). Budé escribió con respecto a los anillos: "ὧν δὲ τοὺς πλείους ἤδη ταῖς τῶν φίλων καὶ συγγενῶν διενειμάμην γυναιξί. παραδούς τε μεγαλοπρεπῶς καὶ ἐπομοσάμενος ἦ μὲν ἀλεξικάκους εἶναι καὶ νὴ Δία καὶ συκοφάντου γε δήγματος"; "yo les regalé la mayoría a las mujeres de mis parientes y amigos; se las envié solemnemente y les juré que los preservarían de los males e incluso de la mordedura de la calumnia". El envío consistió en un anillo de oro y 18 de plata.

[59] *De mirabile*, p. 29: "Reges Angliae... curavere comitialem morbum, datis annulis quos epileptici pro amuleto gestarent, quales hodie dicuntur extare nonnulli in thesauris prerisque Galliae".

los reyes; y en segundo término, que el rey, por su solo contacto, cura las escrófulas. Yo he visto con mis propios ojos cómo el rey tocaba a varios enfermos de esta afección. Si fueron efectivamente curados, eso yo no lo vi.

Como se ve, casi no se disimula el escepticismo, aunque se expresa en forma tan discreta... Pero en 1541, siempre en Lyon, aparece una segunda edición del mismo libro; y la última frase que acabamos de ver se sustituye por la siguiente: "Oí decir que a varios enfermos les fue devuelta la salud".[60] Era cantar la palinodia.

Este pequeño episodio bibliográfico resulta muy instructivo. Vemos en él, en primer lugar, entre qué clase de espíritus se reclutaron los escritores lo bastante osados como para poner en duda el milagro real. Se los encontrará sólo entre los heterodoxos impenitentes, habituados a rechazar cualquier creencia recibida hasta entonces como artículo de fe: hombres muy capaces también, como el propio Servet, o como más tarde Vanini, según tendremos oportunidad de verlo en nuestro camino, de terminar en las hogueras erigidas por una u otra de las ortodoxias de la época. Pero Servet se había retractado, y cabe suponer que este arrepentimiento no fue espontáneo, sino sin duda impuesto. Durante largos años no fue posible que un libro impreso en Francia —o agreguemos luego, en Inglaterra también— atacara abiertamente una superstición en la que estaba directamente interesada la monarquía. O al menos era una temeridad inútil, en la que no se incurría fácilmente.

[60] La primera edición: *Claudii Ptolomaei Alexandrini geographicae enarrationis libri octo*, fol., Lyon, Treschsel, atlas, 6ª hoja v: "De Rege Galliae duo memoranda feruntur. Primum quod sit in Remensi ecclesia vas crismati perenni redundans, ad regis coronationem coelitus missum, quo Reges omnes liniuntur. Alterum, quod Rex ipse solo contactu strumas sive scrofulas curet. Vidi ipse Regem plurimos hoc langore correptos tangentem, an sanati fuissent non vidi". En la 2ª ed., fol., Lyon, Delaporte, 1541, atlas, 6ª hoja v, la última frase (después de "tangentem") aparece con la forma "pluresque senatos *(sic)* passim audivi". Debo la indicación de esta curiosa diferencia al *Extrait d'une lettre de M. Des Maizeaux à M. de La Motte*, aparecido en la *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savans de l'Europe*, III, 2, 1729, p. 179. Sobre las dos ediciones de Tolomeo —la segunda revisada con todo cuidado—, *cf.* Julien Baudrier, *Michel Servet: ses relations avec les libraires et imprimeurs lyonais; Mélanges Emile Picot*, I, 1913, pp. 42 y 50. En los ejemplares que posee la Bibl. Nat. de la segunda edición no se halla el atlas; consulté por eso el del Museo Británico.

Como es natural, no se imponían las mismas reservas a los escritores extranjeros. Fue así como en el siglo XVI y en los primeros años del XVII apareció en Italia un grupo de pensadores que se podrían denominar naturalistas, si entendemos por tales a quienes, habiendo recibido de sus antecesores la imagen de un universo colmado de maravillas, trataron de eliminar de él las influencias sobrenaturales. Sin duda, su concepción de la naturaleza se halla muy alejada de la nuestra. Hoy nos parece llena de representaciones contrarias a la experiencia o a la razón. Nadie recurrió más gustosamente que estos espíritus libres a la astrología o a la magia; pero esta magia o esta astrología, que a sus ojos eran parte integrante del orden de las cosas, les servían precisamente para dar razón de una multitud de fenómenos misteriosos, que la ciencia de su tiempo no era capaz de explicar, pero que ellos se negaban a interpretar, según las doctrinas profesadas hasta entonces y vigentes a su alrededor, como manifestaciones arbitrarias de voluntades sobrehumanas.

Ahora bien, quien en esta época estuviera preocupado con los milagros, ¿cómo iba a dejar de lado ese milagro patente, casi cotidiano, que eran las curaciones reales? Entre los principales representantes de esta escuela italiana hubo varios y de gran notoriedad —como Pomponazzi, Cardan, Julio César Vanini, a los que se podría agregar el humanista Calcagnini— que en efecto emitieron su opinión sobre este tema de actualidad, aunque a veces lo hicieran al pasar. Ninguno de ellos dudaba de que hubiese en realidad curaciones; pero procuraron explicarlas por causas naturales, vale decir, que correspondieran con la idea que ellos tenían de la naturaleza. Más tarde tendremos ocasión de examinar las soluciones que propusieron, cuando tengamos que volver, ya al final de nuestro estudio, sobre el problema que tuvieron el mérito de enunciar. Lo que importa retener desde ahora es su negativa a aceptar la teoría tradicional: para ellos, el carácter sagrado de los reyes no es razón suficiente para explicar su poder de curación.[61]

[61] Para las informaciones bibliográficas relativas a la escuela naturalista italiana —conocida comúntemente con el nombre de escuela "paduana"—, véase *infra*, pp. 510 ss., donde también se encontrarán indicaciones precisas sobre su actitud con respecto al milagro real. ¿Es

Pero las ideas de este puñado de "libertinos", que además eran extranjeros con respecto a los dos países directamente interesados en el milagro real, casi no podían ejercer influencia sobre la opinión común. Más decisiva llegó a ser, en cambio, la actitud de los reformadores religiosos. Éstos no negaban lo sobrenatural ni mucho menos, ni pensaban, salvo que fueran perseguidos, en atacar a las realezas. Sin hablar ya de Lutero, pudo decirse con justa razón del propio Calvino que en su *Institución cristiana* "la tesis de la monarquía de derecho divino se encuentra... tan sólidamente fundada 'sobre las palabras mismas de la Santa Escritura' como lo estará en la obra de Bossuet".[62] Pero, puesto que eran en su mayoría, al menos en principio, conservadores en materia política, a la vez que enemigos resueltos de toda interpretación puramente racional del universo, ¿por qué habrían de adoptar una posición tan contraria a la creencia en los poderes taumatúrgicos de los reyes? Y en efecto, vamos a ver que durante mucho tiempo la aceptaron muy bien.

El ejemplo de Francia resulta instructivo. Durante largos años no se sabe de nadie, que militara en el campo reformado, que protestara contra el tacto de las escrófulas; pero, como vimos, este silencio se inspiraba en la prudencia más elemental y se extendía a todo lo que tuviera alguna relación con el milagro dinástico. Así, no parece verosímil pensar que fue por olvido que todavía en 1566, en su *Apología de Herodoto,* Enrique Estienne omitiese a san Marculfo de la lista de los santos que le debían a un juego de palabras su papel de curanderos. Pero dirijamos nuestra atención a los propios países protestantes.

Sabemos que en Alemania, Lutero, influido en tantos aspectos por las representaciones populares antiguas, admitía con candor que un remedio que la mano de un príncipe proporcionaba recibía por este hecho una eficacia particular. Catalina de Schwarzburgo, he-

quizás por su influencia que el embajador veneciano Contarini, enviado a la corte de Enrique II, se expresaba con algún escepticismo a propósito de la eficacia del tacto? Véase su relato traducido por Armand Baschet, *La diplomatie vénitienne. Les princes de l'Europe au XVIe siècle,* 1862, p. 436.

[62] Lucien Romier, *Le royaume de Catherine de Médicis,* II, en 12, 1922, p. 222.

roína de la nueva fe, buscaba, como vimos, los *cramp-rings* ingleses.[63] En Inglaterra, los dos ritos de curación siguieron practicándose después del cisma; y no solamente por Enrique VIII, a quien no se podría calificar de soberano protestante, sino incluso por Eduardo VI, tan preocupado por borrar hasta la última huella de las "supersticiones" papistas. Durante el reinado de este príncipe, el oficio del Viernes Santo se despojó de sus formas romanas. Desde 1549, por lo menos, les estaba prohibido a los ingleses "arrastrarse" hasta la cruz.[64] Pero el pequeño rey teólogo no dejó de consagrar jamás los anillos medicinales en el aniversario de la Pasión. Y el año mismo de su muerte, ya casi moribundo, realizó todavía el gesto ancestral "según el antiguo orden y la antigua costumbre", como dicen sus libros de contabilidad, acaso con un matiz de excusa.[65]

Sin embargo, la Reforma iba a inferir golpes muy rudos a las curaciones reales. El poder taumatúrgico de los reyes provenía de su carácter sagrado; y éste era creado o confirmado en una ceremonia, la consagración, que constituía una de las pompas de la antigua religión. El protestantismo miraba con horror los milagros que la opi-

[63] Para Lutero, véase *supra*, pp. 218-219; para Catalina de Schwarzburgo, p. 417.

[64] El *creeping to the cross* fue prohibido en 1549 por la gran ordenanza que prescribía las prácticas del culto así como las creencias de la antigua fe: G. Burnet, *The History of the Reformation*, ed. N. Pocock, IV, Oxford, 1865, p. 244, art. 9, y David Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae*, en 4°, 1737, IV, p. 32. Todavía figuraba en 1536 entre las ceremonias recomendadas por la *Convocation:* Burnet, *loc. cit.*, p. 284.

[65] Sobre las cuentas de Eduardo VI, que nos lo muestran consagrando los anillos, véase *infra*, p. 546, n. 37. No hay testimonio seguro de que haya practicado el tacto, pero no sería concebible que hubiera conservado uno de los dos ritos —y además el que se hallaba asociado de modo más estrecho con las ceremonias del antiguo culto, precisamente el que iba a abolir Isabel— y rechazara el otro. Sobre su actitud frente a los *cramp-rings,* véase también *infra*, p. 424. No sabemos qué liturgia se siguió durante su reinado para el caso de las escrófulas. Cabe suponer que modificó el uso vigente con un sentido protestante. E ignoramos también si no había habido ya cambios con Enrique VIII, después del cisma. A decir verdad, parece poco probable; pero no se le podría considerar completamente imposible: el servicio de Enrique VIII sólo nos es conocido por su reproducción en el misal de María Tudor (véase *supra*, pp. 408-409, y n. 30); evidentemente, María lo hizo copiar tal como se lo empleaba antes de la ruptura con Roma. Si hubo retoques posteriores, no los tuvo en cuenta. Hamon l'Estrange, que escribía en 1659 (*Alliance of Divine Offices*, p. 240), pretende que Eduardo VI conservó la señal de la cruz, como lo haría después Isabel; pero, ¿qué valor tiene este testimonio tardío? *Cf.* para las informaciones numismáticas —que también nos inclinan a pensar que Eduardo tocó escrófulas— Farquhar, I, p. 92.

nión común atribuía a los santos, y los milagros que se adjudicaban a los reyes recordaban demasiado a aquéllos.

Además, san Eduardo en Inglaterra y san Marculfo en Francia eran los patronos oficiales del tacto de las escrófulas: patronazgo muy comprometedor a los ojos de muchos. Los innovadores estaban muy lejos de excluir de su universo las influencias sobrenaturales; pero a muchos de ellos les chocaba admitir una intervención tan frecuente de parte de esas fuerzas en la vida cotidiana, como lo habían supuesto las generaciones anteriores. Escuchemos las razones que daba Jacobo I de Inglaterra en 1603, según el relato de un espía pontificio, para justificar su repugnancia a cumplir el rito del tacto: "Dice... que no ve cómo podría curar a los enfermos si no es por milagro; pero los milagros han cesado y ya no se hacen más".[66] En la atmósfera maravillosa que envolvía a las monarquías occidentales, casi todo estaba llamado a chocarle a los adeptos de una fe exigente, y es fácil adivinar el efecto que produciría en hombres apegados a una especie de sobriedad religiosa la leyenda de la Santa Redoma. Por cierto que los reformados, a medida que iban tomando conciencia más clara de sus propias ideas, sobre todo el ala avanzada del calvinismo, reconocían en el milagro real una de las piezas de este sistema de prácticas y creencias, extrañas según ellos al verdadero y primitivo cristianismo, y que ellos rechazaban como la innovación sacrílega de una época idólatra, por ver en tales prácticas, como lo dijeron claramente los no conformistas ingleses, una "superstición" que era preciso arrancar de raíz.

Pero no fue únicamente, o no sobre todo, por su acción propiamente religiosa que la Reforma puso en peligro el viejo respeto al poder medicinal de los reyes. Sus consecuencias políticas fueron no menos graves. En medio de los trastornos que desencadenó la Reforma, tanto en Inglaterra como en Francia, los privilegios de la realeza sufrieron un temible ataque; y entre ellos, el privilegio taumatúrgico. Esta crisis del poder de curación alcanzó una gravedad diferente en los dos grandes reinos, cuyas respectivas historias siguieron vías

[66] Texto citado *infra*, p. 429, n. 81.

disímiles en los siglos XVI y XVII. Fue en Inglaterra donde esos ataques resultaron más fuertes y de efectos decisivos. Empecemos, pues, por este país.

El más joven de los actos donde se manifestaba el poder sobrenatural de los monarcas ingleses fue también el primero en sucumbir ante la acometida del nuevo espíritu. La consagración de los anillos, en efecto, no pudo sobrevivir más allá del siglo XVI.

Esta ceremonia se había visto ya amenazada bajo el reinado de Eduardo VI. Un día de miércoles de ceniza, quizás en el año 1547, un predicador de vanguardia, Nicolás Ridley, al hablar delante de ese príncipe y de su corte, criticó un cierto número de prácticas que él consideraba idólatras, especialmente la adoración de las imágenes y el uso del agua bendita en el exorcismo. ¿También se atrevió a enfilar sus ataques contra los anillos "medicinales"? En todo caso, parece que dejó la impresión entre sus auditores de que los condenaba, al menos de manera implícita. Los partidarios de una reforma más moderada, herederos legítimos del pensamiento de Enrique VIII, trataron de poner de su parte al joven rey. Tenían el mayor interés en llevar la lucha a los terrenos donde la gloria de la monarquía pudiese verse afectada. Uno de ellos, y de los más notorios, el obispo Gardiner, le escribió a Ridley una carta de protesta;[67] en ella defendía todo lo que el ardiente predicador había atacado, expresamente o por alusión, y en especial la bendición de los *cramp-rings*, "don de Dios", prerrogativa "hereditaria de los reyes de este reino".

Merced a esta controversia, puede verse con bastante claridad qué era lo que más chocaba a los enemigos del culto romano en esta antigua costumbre mágica, más aún que en el tacto de las escrófulas. No podían dejar de ver en ella, con justa razón, una especie de exorcismo: el agua bendita con que se rociaba a los anillos era a sus ojos una marca indudable de superstición.[68] Por consiguiente, Eduardo VI persiguió a Gardiner e hizo a Ridley obispo de Londres. Sin embar-

[67] Carta publicada en *The Works of Nicholas Ridley (The Parker Society)*, Cambridge, 1841, p. 495.

[68] El agua bendita fue proscrita definitivamente en 1548, poco tiempo después del sermón de Ridley y luego de numerosas vacilaciones; véase W. P. M. Kennedy, *Studies in Tudor History*, en 12, Londres, 1916, p. 99.

go, en lo referente al milagro real, fue, como vimos, el parecer del primero —*ne negligat donum curationis*— el que prevaleció hasta el final: el honor monárquico predominó en este punto sobre las doctrinas evangélicas.

Por supuesto que bajo el reinado de María Tudor la ceremonia del Viernes Santo se siguió celebrando regularmente y ya vimos con cuánta pompa. Pero después del advenimiento de Isabel (1558), con una corte que volvía a ser protestante, dicha ceremonia dejó de tener lugar: desapareció sin estruendo alguno, presumiblemente desde comienzos del reinado.[69] Durante algún tiempo, el público siguió atesorando los *cramp-rings* bendecidos por los soberanos anteriores;[70] pero después, poco a poco, se dejaron de apreciar estos círculos de metal sin gran apariencia, pues nada en su exterior los distinguía de los anillos menos valiosos. Ningún *cramp-ring* real auténtico ha llegado hasta nosotros;[71] o si se conservó, nosotros no podemos reconocerlo: el secreto de sus virtudes, que se volvió indiferente para las generaciones incrédulas, no nos fue transmitido. Isabel había verdaderamente matado al viejo rito.

¿Por qué esta soberana, mucho menos ferviente reformada que su hermano Eduardo, creyó que debía romper con una tradición que

[69] En las obras de Tooker y de Clowes sobre el tacto (véase *infra*, pp. 427-428) jamás se hace mención a los *cramp-rings*.

[70] El historiador inglés —y católico— Ricardo Smith, que murió en 1654, conservaba unos que habían sido bendecidos por María Tudor (texto citado en p. 481, n. 7). Igualmente durante el reinado de Enrique IV, en Francia, algunas personas los conservaban todavía en sus cofres, como tesoros preciados (Du Laurens, testimonio citado, p. 418, n. 59). En la literatura inglesa del siglo XVII e incluso del XVIII se encuentra también, a veces, la mención de los *cramp-rings* (*cf.* C. J. S. Thompson, *Royal and Other Medycinable Rings*, pp. 9-10); pero, ¿se trataba de *cramp-rings* reales o de anillos a los que se había vuelto eficaces contra los calambres mediante otras prácticas mágicas? Es imposible discernirlo. Por otra parte, es verdad que en la época de Jacobo II no se había perdido el recuerdo del rito del Viernes Santo, y entre los más próximos al rey siempre se alentó el propósito de resucitarlo; véase *infra*, p. 483.

[71] El hecho ha sido observado con frecuencia; por ejemplo, Waterton, *On a Remarkable Incident*, pp. 112-113; Thompson, *Royal and Other Medycinable Rings*, p. 10. Por supuesto, se alude especialmente a la falta de todo signo distintivo en los anillos consagrados por los reyes; en cambio, las monedas destinadas al tacto —por no hablar de las medallas especialmente acuñadas para este fin desde Carlos II— son siempre reconocibles por poseer un orificio por el cual se pasaba la cinta. Pero ya que la creencia en el poder de los *cramp-rings* reales se mantuvo hasta épocas bastante próximas a nosotros, sería probable que al menos algunos anillos de esta clase nos hubieran llegado con sus signos de autenticidad.

siempre se conservó, a pesar de Ridley y de su partido? Quizás la reacción católica, que imperó bajo el reinado de María, hizo más susceptibles a los espíritus. También cabe suponer que la reina, resuelta a salvaguardar el tacto de las escrófulas contra viento y marea, procuró dar algunas satisfacciones a los adversarios de las creencias antiguas, sacrificándoles uno de los dos ritos de curación: el que afectaba menos el prestigio monárquico, desde que no ponía al soberano en presencia de la multitud doliente.

En efecto, Isabel no dejó nunca de "curar" escrófulas.[72] Conservó fielmente el ceremonial tradicional de este rito, limitándose a eliminar de la liturgia una oración donde se hablaba de la Virgen y de los santos y también, según parece, a traducir al inglés el ritual en latín de épocas anteriores.[73] No poseemos documentos de su reinado que nos proporcionen el número exacto de enfermos que a ella acudieron; pero todo parece indicar que ejerció con pleno éxito su maravilloso poder,[74] aunque no sin encontrar fuerte resistencia. El escepticismo discreto de algunos espíritus liberales —como ese Reginaldo Scot que, inspirado directamente por los filósofos italianos, fue uno de los primeros adversarios en Inglaterra de la creencia en la brujería— no debió resultar demasiado peligroso.[75]

[72] Más tarde se pensó que Isabel no se había resignado sin grandes dudas a tocar enfermos; el doctor Crawfurd, *King's Evil*, pp. 75-76, mostró con toda claridad que esta tradición se basa sin duda en una interpretación errónea de un pasaje del *Charisma* de Tooker.

[73] La liturgia de la época de Isabel llegó hasta nuestro conocimiento merced al testimonio de Tooker, *Charisma* (reproducido en Sparrow Simson, *On the Forms of Prayer*, p. 298; traducido por Crawfurd, *King's Evil*, p. 72). Tooker la presenta en latín; pero, ¿cómo creer que se hallaba en uso con esta forma exacta? El inglés era entonces la lengua oficial de la Iglesia; ¿por qué el servicio del tacto iba a ser una excepción? Desde Jacobo I sabemos con seguridad que efectivamente se celebraba la liturgia en inglés (véase *infra*, p. 430, n. 83). Como ya lo supusieron Crawfurd, *loc. cit.*, p. 71, y Miss Farquhar, *Royal Charities*, I, p. 97, es probable que Tooker, al publicar este texto en su versión latina, haya querido simplemente mantener en su libro una especie de armonía lingüística, ya que todo él está escrito en latín. Una larga cita en inglés habría desentonado.

[74] Sin embargo, hay que reconocer que las cifras de los enfermos que Isabel tocó, y que llegaron hasta nosotros, son bastante modestas: 38 el Viernes Santo que precedió a la aparición del libro de Tooker: 1597 o 1598, por consiguiente (Tooker, *loc. cit.*, citado por Crawfurd, *King's Evil*, p. 74); 9 en Kenilworth el 18 de julio de 1575 (relato contemporáneo de Lancham, citado por Farquhar, I, p. 70, n. 1, y *Shakespeare's England*, I, Oxford, 1917, p. 102). Pero no se puede sacar ninguna conclusión de informaciones tan escasas.

[75] *The Discoverie of Witchcraft*, ed. Brinsley Nicholson, Londres, 1886, L. 13, cap. IX, p. 247.

Pero hubo dos grupos de hombres influyentes que se negaron a reconocerle a su soberana el don milagroso: los católicos, porque ella era herética y estaba excomulgada, y los protestantes avanzados, los puritanos, como comenzaba a llamárseles, que ya habían tomado una posición definitiva, por las razones doctrinarias que se indicaron, frente a una práctica que calificaban sin rodeos de supersticiosa.

Había, pues, que defender contra los incrédulos el viejo privilegio de la dinastía inglesa. Los predicadores oficiales se dedicaron a hacerlo desde sus púlpitos,[76] y también los escritores en sus libros. De este reinado data la primera obra dedicada al tacto, el *Tratado del carisma de la curación*, que publicó en 1597 el "muy humilde capellán de Su Majestad muy sagrada", Guillermo Tooker. Está dedicado a la propia reina y es, por supuesto, un ditirambo en honor del milagro real: producción bastante deleznable, que no debe haber convencido jamás a nadie.[77]

Cinco años después, uno de los médicos de la reina, Guillermo Clowes, celoso del ejemplo que había dado el nombrado capellán, escribió a su vez —pero en inglés, mientras que el hombre de Iglesia había seguido siendo fiel al latín— un tratado "fructuoso y aprobado" sobre la curación de las escrófulas por los reyes y reinas de Inglaterra.[78] La aparición de estos alegatos era un signo de los tiempos.

A propósito del poder de curación que reivindicaban los reyes de Francia: "But if the French king use it no woorse than our Princesse doth, God will not be offended thereat: for his maiestie onelie useth godlie and divine praier, with some almes, and refereth the cure to God and to the physician". Es de observar que Scot cita al antes mencionado Pomponazzi, quizás el más importante de los pensadores naturalistas italianos. La primera edición apareció en 1584.

[76] John Howson, *A Sermon Preached at St. Maries in Oxford the* 17 *Day of November*, 1602, *in Defense of the Festivities of the Church of England and Namely That of her Maiesties Coronation*, 2ª ed., en 4°, Oxford, 1603. Enumerando las gracias acordadas por Dios a los reyes, Howson escribe: "Thirdly, they have gifts of healing incurables diseases, which is miraculous and above nature, so that when *Vespasian* was seen to perform such a cure the people concluded he should be Emperour, as Tacitus notes". Sobre esta alusión a la historia romana, *cf. supra*, p. 132, n. 20.

[77] Para el título exacto, véase *supra*, p. 616. Polémica contra los católicos, pp. 162 ss. (especialmente pp. 163-164, la historia edificante de un católico que, curado por el tacto real, reconoció que la excomunión era "nullius plane... momenti"); contra los puritanos, p. 109. La epístola que sirve de dedicatoria está firmada "Sacratissimae Maiestatis vestrae —humillimus capellanus— Guilielmus Tooker".

[78] Véase el título exacto en la p. 616. Quizás de la época de Isabel data también el más antiguo grabado inglés que representa el tacto: véase *infra*, apéndice II, núm. 7.

La antigua fe en el poder taumatúrgico de los reyes se hallaba lejos de estar muerta en Inglaterra, pero ya no era compartida unánimemente. Por ello tenía necesidad de apologistas.

El advenimiento de Jacobo I en 1603 asestó al rito un golpe mortal. Es curioso que este príncipe, que en sus escritos políticos se nos muestra como uno de los teóricos más intransigentes del absolutismo y del derecho divino de los reyes,[79] haya podido vacilar en practicar un rito en que se expresaba con tanta perfección el carácter suprahumano del poder monárquico. Esta aparente paradoja, sin embargo, es fácil de explicar. Jacobo había sido educado en Escocia, en un medio rigurosamente calvinista. En 1603 se hallaba todavía fuertemente influido por las enseñanzas de sus primeros maestros; y aunque desde el comienzo de su reinado tomó la defensa del episcopado, ello se debió a que consideraba a la jerarquía eclesiástica el apoyo más seguro del poder real. Pero sus sentimientos religiosos seguían siendo los que le habían enseñado: de ahí su resistencia a realizar un presunto milagro, en el cual había aprendido a no ver otra cosa que superstición o impostura. Primero solicitó expresamente que se le dispensara de llevarlo a cabo.[80] Se resignó luego a las amonestaciones de sus consejeros ingleses, pero no sin repugnancia. Un

[79] *Cf. infra*, p. 443.

[80] Carta de un informante anónimo al obispo de Camerino, nuncio en Francia (enero de 1604). Arch. Vaticano, Francia Nunz*, t. XLIX, fol. 22: copia en el Record Office, Roman Transcripts, General Series, t. 88, fols. 8 ss.; extractos en Crawfurd, *King's Evil*, p. 82: "E pero anco vero, che il Re dal principio della sua entrata nel Regno d'Inghilterra desidero, e dimando queste tre cose... 2ª di non toccare le scrofole, non volendosi vanamente arrogare tal virtu et divinita di potere col solo tatto guarire le malatie... intorno alle quali dimande fu'risposto dalli consiglieri, che non potea sua Maesta senza suo gran pericolo e del Regno fuggir quelle cose". Véase también una carta del enviado veneciano Scaramelli, *Calendar of State Papers, Venetian*, x, núm. 69 (4 de junio de 1603); un pasaje del historiador Arthur Wilson, *The History of Great Britain, being the Life and Reign of James I*, 1653, p. 289 (citado por Farquhar, IV, p. 141); un relato del viaje que hizo en 1613, a la corte de Inglaterra, el duque Juan Ernesto de Sajonia Weimar, publicado por V. Kurdhardt, *Am Hofe König Jacobs I von England: Nord und Süd*, p. 109 (1904), p. 132. Sobre los sentimientos religiosos de Jacobo, véanse las observaciones muy finas de G. M. Trevelyan, *England Under the Stuarts* (*A History of England*, ed. Ch. Oman, VII), p. 79, y recuérdese que él parece haber sido el primer soberano que se negó a hacerse consagrar con el óleo milagroso de santo Tomás; véase *supra*, pp. 328-329. Aunque ningún texto menciona esta interpretación, quizás se pueda suponer que la antipatía de Jacobo hacia el rito del tacto, nacida de sus convicciones calvinistas, fue también acrecentada por la repulsión que no podía dejar de inspirarle a este hipersensible una tarea tan poco agradable.

espía de la corte de Roma nos dejó un relato muy sabroso del primer tacto practicado por este rey, que tuvo lugar en octubre de 1603. La ceremonia fue precedida por una predicación a cargo de un ministro calvinista. Después tomó la palabra el propio rey, quien, como se sabe, no desdeñaba ni la teología ni la práctica del arte oratorio. Expuso entonces el cruel dilema ante el que se encontraba: o bien cometer una acción quizás supersticiosa, o romper con una antigua costumbre, instaurada en otro tiempo con la idea de procurar un beneficio a los súbditos del reino; entonces se había resuelto a intentar la experiencia, pero sólo consideraría el rito que iba a realizar como una especie de rogativa dirigida al cielo para que se curaran los enfermos, para lo cual pedía a los asistentes que se uniesen a él. Dicho esto, comenzó a tocar a los escrofulosos, y agrega maligno nuestro informante: "Durante todo este discurso se pudo ver que el rey volvía varias veces los ojos hacia los ministros escoceses que estaban junto a él, como si esperara de ellos una señal de aprobación a lo que decía, como habían prudentemente acordado entre ellos".[81]

No se sabe si, ya a partir de este momento, el taumaturgo recalcitrante depuró la ceremonia tradicional, pero en todo caso lo hizo poco después. Isabel, como sus antecesores católicos y como el propio Enrique VIII, hacía la señal de la cruz sobre las partes enfermas, con gran escándalo —dicho sea de paso— de sus súbditos protestantes.[82] Pero Jacobo se negó a imitarla en este aspecto: cuando los

[81] Extracto de una carta [anónima] de Londres, del 8 de octubre de 1603: Arch. Vaticano, Inghilterra; copia Record Office, Roman Transcripts, General Series, t. 87; fragmentos en Crawfurd, *King's Evil*, p. 82: "Il Re s'abbia questi giorni intricato in quello ch'haveva di fare intorno di certa usanza anticha delli Re d'Inghilterra di sanare gl'infermi del morbo regio, et cosi essendogli presentati detti infermi nella sua antecamera, fece prima fare una predicha per un ministro calvinista sopra quel fatto, et poi lui stesso disse che se trovava perplesso in quello ch'haveva di fare rispetto, che dell'una parte non vedeva come potessero guarire l'infermi senza miracolo, et gia li miracoli erano cessati et non se facevino piu: et cosi haveva paura di commettere qualche superstitione; dell'altra parte essendo quella usanza anticha et in beneficio delli suoi sudditi, se risolveva di provarlo, ma solamente per via d'oratione la quale pregava a tutti volessero fare insiemi con lui; et con questo toccava alli infermi. Vederemo presto l'effeto che seguitara. Si notava que quand'il Rey faceva il suo discurso spesse volte girava l'occhi alli ministri Scozzesi che stavano appresso, com' aspettando la loro approbatione a quel che diceva, havendolo prima conferito con loro".

[82] *Cf.* Tooker, *Charisma*, p. 109.

enfermos, después de tocados por primera vez, volvían a comparecer ante él, se conformaba con colgarles, o hacerles colgar, la moneda de oro, pero sin cumplir el gesto simbólico que recordaba en demasía a la antigua fe. Al mismo tiempo, la cruz desapareció de los *ángeles* a los que había adornado entonces, y su texto fue abreviado a fin de suprimir la palabra *milagro (mirabile)*.[83]

Gracias a estas modificaciones, y gracias también al acostumbramiento y al tiempo que iba apartándolo de las enseñanzas de su juventud, Jacobo I terminó por aceptar su función de curar, que cumplía con regularidad, presumiblemente sin acompañarla cada vez de las mismas precauciones oratorias que en su primera tentativa. Por otra parte, no parece haberse tomado la cosa demasiado en serio. Cuando en 1618 un embajador turco, con un eclecticismo religioso verdaderamente divertido, le pidió que tocara a su hijo que sufría de escrófulas, el rey, sin negarse a hacerlo, no dejó de reír de buena gana.[84]

[83] La liturgia de la época de Jacobo I se conoce gracias a un *broadside* (hoja impresa sólo sobre una cara), conservado en la Biblioteca de la Sociedad de Anticuarios de Londres y publicado por Crawfurd, p. 85. Es idéntica a la de Carlos I, bien conocida debido a que se la encuentra en el *Book of Common Prayer* de 1633, y reproducida varias veces: Beckett, *A Free and Impartial Inquiry;* Sparrow Simson, *On the Forms of Prayer*, p. 299; Crawfurd, p. 85. Es una liturgia aproximadamente similar a la de Isabel, pero en las indicaciones relativas a los gestos del soberano han desaparecido las que se refieren a la señal de la cruz. Diversos testimonios recogidos por Crawfurd, p. 88, confirman las conclusiones que el examen de la liturgia bastaría para fundar, a propósito de esta modificación que se introdujo en el antiguo rito. Existe un testimonio discordante, que citaremos en la nota siguiente; pero ante la unanimidad de los demás, sólo se le puede considerar un error. Así, hubo católicos que pretendieron que Jacobo hacía la señal de la cruz a escondidas (véase *infra*, p. 481, n. 8), pero parece ser una pura invención destinada a explicar, dentro de la ortodoxia, las curaciones que efectuó este rey herético. Para la desaparición de la cruz en los *ángeles* (figuraba en el reverso, en uno de los mástiles del navío) y para la supresión de las palabras "et est mirabile in oculis nostris" en la fórmula "A Domino factum est istud et est mirabile in oculis nostris", véase Farquhar, I, pp. 106-107. Ella, a mi juicio erróneamente, no parece atribuir importancia a esta última modificación.

[84] Carta "from Mr. Povy to Sir Dudley Carleton", citada (con una referencia inexacta) por Crawfurd, *King's Evil*, p. 84. Según sir John Finett, que fue maestro de ceremonias en el reinado de Carlos I, Jacobo habría hecho la señal de la cruz sobre el niño turco; pero sin duda sir John fue engañado por sus recuerdos: *Finetti Philoxenis: Some Choice Observations of Sir John Finett Knight, and Master of the Ceremonies to the two last Kings Touching the Reception... of Forren Ambassadors*, pequeño en 8°, Londres, 1656, p. 58. De l'Ancre, *La Mescreance du sortilège*, 1622, p. 165, refiere que Jacobo I tocó una vez al embajador de Francia, marqués de Trenel. No sé qué fundamento puede tener esta afirmación. Tocó en Lincoln, el 20 de marzo y el 1° de abril de

Fue en los primeros años de este reinado cuando Shakespeare llevó a escena por primera vez su *Macbeth*. La pieza estaba hecha para complacer al nuevo soberano, y los Estuardo aparecen allí como provenientes de Banquo. En la visión profética del cuarto acto, cuando aparece a los ojos de Macbeth espantado el linaje a que dará origen su víctima, el último de los ocho reyes que desfilan al son de los oboes es el propio Jacobo, llevando el triple cetro de sus tres reinos. Y es muy llamativo que el poeta haya creído apropiado, como ya vimos, insertar aquí un elogio al poder taumatúrgico: "A most miraculous work in this good king".[85]

¿Simple alusión? ¿Un consejo discreto? ¿O sólo ignorancia de las vacilaciones que el último descendiente de Banquo había mostrado al principio, cuando debió cumplir esta "tarea milagrosa"? No podemos saberlo. En todo caso, Shakespeare, en este punto como en tantos otros, era el intérprete fiel de la conciencia popular. La masa de la nación no podía concebir todavía que un rey fuese verdaderamente tal, sin la gracia de "la bendición que cura". La opinión de los fieles de la monarquía era todavía lo bastante fuerte como para triunfar sobre los escrúpulos del propio monarca.

Carlos I tocó escrófulas, al igual que su padre, pero había sido educado en el anglicanismo, sin las mismas inquietudes de conciencia que aquél. Bajo los primeros Estuardo, pues, quedaron fijadas definitivamente las posiciones. La creencia en el milagro real formaba parte de este cuerpo de doctrinas semirreligiosas, semipolíticas, a las que permanecieron apegados los partidarios de la "prerrogativa" real y de la Iglesia establecida, es decir, la gran mayoría del país. Y sólo fue rechazada por pequeños grupos animados de una religiosidad ardiente, que veían en ella la triste herencia de antiguas supersticiones y una de las manifestaciones de este absolutismo real al que detestaban.

1617, a 50 y 53 enfermos, respectivamente (John Nichols, *Progress of James I*, III, pp. 263-264, citado por Farquhar, I, p. 109). El príncipe Otto de Sajonia lo vio efectuar el rito de curación en 1611; Feyerabend en *Die Grenzboten*, 1904, I, p. 705.

[85] Versos citados *supra*, p. 112, n. 30.

En Francia, como vimos, los calvinistas guardaron un silencio respetuoso o prudente, durante mucho tiempo, sobre el poder de curación atribuido a los reyes. Es verdad que este mismo silencio no deja de ser elocuente: ¿qué más significativo, por ejemplo, que la actitud de un Ambrosio Paré, cuando en el capítulo "De las escrófulas" de su *Tratado de cirugía* evita toda alusión al tratamiento milagroso del mal real, contrariando el uso de la literatura médica de su época?[86]

Por lo demás, parece cierto que, una vez iniciados los conflictos, en el partido reformado se fue más allá de una mera protesta muda. El padre Luis Richeome, de la Compañía de Jesús, en sus *Tres discursos para la religión católica*, aparecidos en 1597, cuando trata del "don de curar las escrófulas que le fue dado a los cristianísimos reyes de Francia", se yergue contra "el descreimiento o la desvergüenza de algunos médicos franceses de malas manos y peor conciencia, y de algunos glosadores de Plinio embriagados con los delirios de Lutero, que han pretendido desprestigiar y envilecer con calumnias este milagro".[87] Yo no he podido descubrir el sentido de estas alusiones, que apuntan, evidentemente, hacia personas determinadas; pero al

[86] *Œuvres*, ed. Malgaigne, I, 1840, p. 352. Este silencio debe parecer tanto más sorprendente cuanto que la literatura médica de la época, heredera de la literatura medieval, se ocupó del milagro real; *cf.*, en Francia, Juan Tagault, *De chirurgica institutione libri quinque*, en 4°, 1543, I, I, c. XIII, p. 93; Antonio Saporta (muerto en 1573), en su tratado *De tumoribus praeter naturam* (citado por Gurlt, *Gesch. der Chirurgie*, II, p. 677); en Inglaterra, Andrew Boorde, en su *Breviary of Health*, aparecido en 1547 (*cf.* Crawfurd p. 59); Thomas Gale, en su *Institution of a Chirurgian* de 1563 (citado por Gurlt, *Gesch. der Chirurgie*, III, p. 349); John Banister, en su tratado *Of Tumors above Nature* (*ibid.*, III, p. 369). Para los italianos, véase *supra*, p. 193, n. 61. *Cf.* también lo que se dijo en la p. 427 de Clowes, y lo que se dice en la página 433 de Du Laurens; pero para un caso análogo al de Paré, véase la nota siguiente.

[87] *Premier Discours. Des miracles*, cap. XXXVI, § 4, ed. de 1602, Ruán, en 12, p. 183. Sobre el autor, *cf.* H. Brémond, *Histoire litteraire du sentiment religieux en France*, I, 1916, pp. 18 ss., y Henri Busson, *Les sources et le développement du Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance* (tesis de letras, Paris), 1922, p. 452. Ignoro si el médico de que habla Richeome puede ser identificado con el "Petrus de Crescentiis, Medicus Gallus", que según Le Brun (*Histoire critique des pratiques superstitieuses*, II, p. 120, en la nota), quien se refiere a Crusius (?), *De preeminentia*, habría negado las curaciones reales. También se podía pensar en Jacobo Daleschamps (1513-1588), a quien se le debe una célebre edición de Plinio (yo pude consultar la edición de Lyon, fol. 1587, donde nada encontré que nos interese). Es un hecho que Daleschamps, en el cap. XXXV de su *Chirurgie française* —Lyon, 1573—, donde trata "de las escrófulas", pasa por alto el milagro real, al igual que Paré; pero no sé que fuese protestante.

menos es claro que se aplican a autores protestantes. Pero, en conjunto, la polémica de los protestantes no parece que haya sido muy vasta desde este lado de la Mancha. Sin embargo, los escritores de este bando no tenían mucho interés en atender, en uno de sus más populares privilegios, a la realeza, que en su mayoría nunca desesperaron, a pesar de tantos sinsabores, poder tener como favorable, o al menos tolerante, para con ellos. Fue de otro lado de donde vino el ataque más vivo contra el poder taumatúrgico, no de los reyes en general, sino de un rey en particular.

Cuando Enrique III se malquistó definitivamente con la Liga, los coaligados consideraron que por su impiedad se había vuelto indigno de ejercer el poder sobrenatural conferido a su estirpe. Se contaba que uno de sus íntimos, atacado de escrófulas, fue tocado varias veces por la mano real, pero infructuosamente. El canónigo Meurier, que escribió, después de la muerte de Enrique III y contra Enrique IV, un *Tratado de la unción,* veía en esta incapacidad médica una advertencia divina que se daba al pueblo de Francia: si éste aceptaba a un rey que no había sido consagrado en la forma debida (Enrique IV en esta época era todavía protestante y Reims se encontraba en manos de sus enemigos), nunca más los escrofulosos obtendrían el beneficio de la curación milagrosa.[88]

Pero este rey se hizo después católico y fue consagrado con todas las de la ley, aunque no —es cierto— en Reims, ni con el bálsamo de la Santa Redoma, pero sí al menos en Chartres, y con un óleo que, según se dijo, un ángel le había enviado en otro tiempo a san Martín. Y tocó a su vez y, contra lo que pudieran pensar los adeptos a

[88] *De sacris unctionibus,* p. 262. (El libro, fechado en 1593, debió de haber sido escrito en 1591, pues lleva una aprobación de Juan Dadré, penitenciario de Ruán, y de Juan Boucher, procanciller de París, del 17 de octubre de ese año.) J. J. Boissardus (muerto en 1602), *De divinatione et magicis praestigiis,* en 4°, Oppenheim, s. f., p. 86, cree que la "admirable virtud" de curación tuvo fin bajo el reinado del hijo de Enrique II. Todavía se encuentra un eco de la tradición referente al fracaso de Enrique III en David Blondel, *Genealogiae franciscae plenior assertio,* en 4°, Amsterdam, 1654, I, fol. LXX*, que justifica al rey en virtud del ejemplo de san Pablo que fue incapaz, según dice, de curar a Timoteo. De hecho, Enrique III tocó escrófulas al igual que sus predecesores y es posible creer que con el mismo éxito: especialmente cumplió el acto de curación en Chartres en 1581, 1582 y 1586 (J. B. Souchet, *Histoire de la ville et du diocèse de Chartres (Public. Soc. Histor. Eure-et-Loir),* VI, Chartres, 1873, pp. 110, 111, 128); en Poitiers, el 15 de agosto de 1577 (Cerf, *Du toucher des écrouelles,* p. 265).

Meurier, las multitudes acudieron a él. La primera ceremonia tuvo lugar no enseguida después de la consagración, sino en París, el domingo de Pascua, el 10 de abril de 1594, dieciocho días después de la entrada de las tropas reales. París no había presenciado un acto de este tipo desde la huida de Enrique III en 1588. Los enfermos se presentaron en gran número: eran entre 600 o 700 según Favyn, 960 según Thou.[89] Luego de eso, Enrique IV siguió dispensando la gracia de curar a los escrofulosos —que seguían acudiendo por centenares, incluso por miles—[90] en las cuatro grandes fiestas religiosas: Pascua, Pentecostés, el Día de Todos los Santos y Navidad, e incluso con mayor frecuencia. El rey consideraba fatigosa esta obligación[91] —como lo hicieron todos los reyes de Francia, tocaba de pie—, pero entendió que no podía sustraerse a ella. Deseoso como estaba de reconstruir la monarquía, ¿cómo iba a descuidar esta parte de su función real? Para afirmar sólidamente su autoridad quebrantada por tantos años de lucha civil, no le bastaban las medidas administrativas: había que fortalecer en el sentir popular el prestigio de la dinastía y la fe en la legitimidad del príncipe reinante. Por cierto, el milagro hereditario era uno de los mejores instrumentos de este prestigio y de esta legitimidad y su prueba más espectacular. Por ello Enrique IV no se conformó con practicar el rito maravilloso: de él o de quienes lo aconsejaban partió toda una acción propagandística en favor del don taumatúrgico.

En primer lugar, por la vía del libro. El propio médico del rey, Andrés du Laurens, publicó en 1609 y le dedicó a su señor un tratado sobre "El poder maravilloso de curar las escrófulas, concedido

[89] L'Éstoille, *Mémoires, Journaux*, ed. Brunet, IV, p. 204 (6 de abril de 1594); J. A. Thuanus, *Historia sui temporis*, lib. CIX, t. V, fol., 1620, p. 433 "IIX egenis strumosis in area, ac circiter XX honestioris condicionis seorsim ab aliis in conclavi"; Favyn, *Histoire de Navarre*, p. 1555.

[90] Du Laurens, *De mirabili*, p. 5; Du Laurens declara que vio presentarse una vez a 1500 enfermos (p. 6), y que fueron especialmente numerosos en Pentecostés. El día de Pascua del año 1608, el rey, según su propio testimonio, tocó a 1 250 enfermos: carta a la marquesa de Verneuil, 8 de abril, *Recueil des lettres missives de Henri IV*, ed. Berger de Xivrey *(Doc. inéd.)*, VII, p. 510. El médico basilense Tomás Platter vio tocar a Enrique IV, el 23 de diciembre de 1599, en el Louvre: *Souvenirs*, trad. L. Sieber, *Mém. Soc. Hist. Paris*, XXIII (1898), p. 222. *Cf.* también a L'Éstoille, el 6 de enero de 1609.

[91] Véase la carta a la marquesa de Verneuil, citada en la nota anterior.

divinamente a los únicos reyes carismáticos", largo alegato cuyo tema queda suficientemente indicado por estos títulos de capítulos: "El poder milagroso de curar escrófulas, concedido a los reyes de Francia, es sobrenatural y no proviene del demonio... Es una gracia, gratuitamente otorgada por Dios".[92] Parece que la obra tuvo gran éxito y fue reeditada y traducida en varias ocasiones.[93]

En 1628, escribía Gui Patin en una especie de prefacio en versos latinos que encabezaba una de las ediciones nuevas de este libro: "No se sabe qué brilla más en él, si la gloria del rey o la ciencia del escritor".

Pero, además del público que leía grandes libros, había que llegar también a un público más vasto, que sólo mira imágenes. El grabador P. Firens —un flamenco establecido en la calle St. Jacques con el letrero de IMPRENTA DE GRABADOS— sacó a la venta en la misma época una estampa donde se veía representada al natural la ceremonia del tacto.[94] El rey recorre las filas de enfermos arrodillados; lo siguen sus limosneros; el primer médico sostiene la cabeza de cada paciente en el momento en que la mano del príncipe va a posarse sobre sus heridas; la escena tiene lugar al aire libre, en medio de arquitecturas un tanto pesadas, entre un gran despliegue de aparato militar. Al pie del grabado puede leerse una larga leyenda en honor de los reyes en general, "vivos retratos de la Divinidad", y en particular del cristianísimo rey y de sus milagros. Y el texto termina de este modo: "Excusad, pues, lectores, mi audacia en defensa y apoyo de un gran rey, que es para salvaguardar el ardiente deseo que tengo de mostrar las maravillas del Gran Dios".[95] "En defensa y apoyo de un gran rey": pien-

[92] Cap. IX: "Mirabilem strumas sanandi vim Regibus Galliae concessam supra naturam esse, eamque non a Daemone. Vbi Daemones morbos inferre variis modis eosdemque sanare demonstratur". Cap. X: "Vim mirabilem strumas sanandi Galliae Regibus concessam, gratiam esse a Deo gratis datam concluditur". Para el título exacto de la obra, véase *supra*, p. 614.

[93] A decir verdad, jamás aparte, sino en la reedición de las *Obras completas* —en latín—, de 1628, y en las cuatro o cinco ediciones de esas mismas obras, que van desde 1613 a 1646 y quizás 1661; véase el artículo de E. Turner citado en la p. 614, n. 2. La poesía de Guido Patin está citada allí, p. 416: "Miranda sed dum Regis haec Laurentius — Sermone docto prodit, et ortam polis — Aperire cunctis nititur potentiam — Dubium relinquit, sitne Rex illustrior —, Isto libello, sit vel ipse doctior".

[94] Apéndice II, núm. 8, y lám. III.

[95] En la misma leyenda, nótese también la frase siguiente, donde el propósito propagandístico aparece muy nítidamente, con una alusión característica al restablecimiento de la paz

so que conviene tomar al pie de la letra estas palabras. Y sabemos, por lo demás, que Firens puso varias veces su buril al servicio de la propaganda monárquica.[96] El primer médico y el primer grabador servían, cada uno a su manera, a la misma política dictada desde lo alto.

Así, tanto en Francia como en Inglaterra, después de las luchas del siglo XVI, la vieja creencia en el don sobrenatural de los reyes había triunfado una vez más, al menos en apariencia. Y ella constituye uno de los artículos de esta fe monárquica que va a expandirse en Francia con el absolutismo de Luis XIV y en Inglaterra, en cambio, sucumbirá poco a poco, pero no sin altibajos, en un nuevo drama político y religioso. Sobre esta fe en general conviene decir ahora algunas palabras, pues sin ella la vitalidad del poder taumatúrgico parecería inexplicable.

3. ABSOLUTISMO Y REALEZA SAGRADA: LA ÚLTIMA LEYENDA DEL CICLO MONÁRQUICO FRANCÉS[97]

En tiempos de Luis XIV, la manera de actuar y de sentir de la mayoría de los franceses, en el plano político, tiene para nosotros algo de sorprendente e incluso de chocante. Lo mismo cabe decir de una

interior: "C'est pourquoy i'ay pensé que ce seroit fort à propos de mon deuoir, de tailler en cuivre ladite figure pour (en admirant la vertu diuine operer en nostre Roy) estre d'auantage incitez a l'honorer, et luy rendre obeyssance pour l'vnion de la pai et concorde pu'il entretient en ce Royaume de France, et pour les commoditez qui nous en prnvennent".

[96] Se posee de él un retrato de Enrique IV y otro de Luis XIII, grabado en 1610; *cf.* E. Benezet, *Dictionnaire des peintres, sculpteurs et dessinateurs de tous lès temps et de tous les pays*, II.

[97] Por desgracia no tenemos ninguna obra realmente satisfactoria sobre las doctrinas absolutistas, no consideradas como una teoría de filosofía social propia de tal o cual escritor, sino como la expresión de un movimiento de ideas o sentimientos común a toda una época. Es obvio que las indicaciones sumarias que siguen no tienen en absoluto la pretensión de colmar esta laguna. En Figgis, *The Divine Right of the Kings*, y en Hitier, *La doctrine de l'absolutisme*, sólo encontramos consideraciones muy someras y de un carácter demasiado teórico. *Cf.* también, con la misma óptica estrictamente jurídica, André Lemaire, *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'ancien régime* (tesis de derecho, París), 1907. El libro de Lacour-Gayet, *L'éducation politique de Louis XIV*, suministra un elevado número de informaciones útiles, que en vano se buscarían en otro lugar; pero los problemas apenas se tocan de pasada. También resultará provechoso consultar a Enrique Sée, *Les idées politiques en France au XVII siècle*, 1923. Para la literatura de propaganda monárquica, se encuentra una bi-

parte de la opinión inglesa bajo el reinado de los Estuardo. Nos cuesta comprender, realmente, la idolatría de que fueron objeto la realeza y los reyes; y nos cuesta no interpretarla con fastidio, como el efecto de quién sabe qué bajeza servil.

Esta dificultad para adentrarnos en un punto muy importante de la mentalidad de una época que la tradición literaria nos ha hecho tan familiar obedece quizás a que hemos estudiado con demasiada frecuencia sus concepciones en materia de gobierno, recurriendo sólo a las obras de sus grandes teóricos. El absolutismo es una especie de religión, pero conocer una religión únicamente a través de sus teólogos equivaldría a ignorar sus fuentes más vivas. El método resulta tanto más peligroso cuanto que a menudo estos grandes doctrinarios nos presentan sólo una especie de disfraz del pensamiento o de la sensibilidad de su tiempo. Su educación clásica les ha inculcado, junto con la afición por las demostraciones lógicas, una aversión invencible hacia todo misticismo político. Dejan de lado u ocultan todo aquello que en las ideas que los rodeaban no resulta susceptible de una explicación racional. Y esto es cierto tanto para Bossuet, tan impregnado de aristotelismo, directamente o por intermedio de santo Tomás, como para Hobbes. Hay un contraste muy marcado entre la *Política deducida de las propias palabras de las Santas Escrituras,* tan razonable en el fondo, y las prácticas de casi adoración monárquica a las que su autor, como todo el mundo a su alrededor, se entregaba. Es que había un abismo entre el soberano abstracto que nos presenta este tratado de alta ciencia y el príncipe milagroso, consagrado en Reims mediante el óleo santo, en el que Bossuet creía realmente con toda su alma, y del que era súbdito fiel.[98]

No nos equivoquemos. Para comprender hasta a los más ilustres

blioteca útil todavía hoy en la *Bibliotheca historica* de Struve, reeditada por J. G. Meusel, x, 1, Leipzig, 1800, p. 179: *Scriptores de titulis, praerogativis, majestate et auctoritate Regum* [Francia].

[98] Quizás las épocas más comúnmente desconocidas sean precisamente las que se ven a través de una tradición literaria siempre viva. Una obra de arte sólo pervive si cada generación pone en ella algo de sí misma; así, su sentido original se va deformando progresivamente, a veces hasta llegar a su contrario, y al final deja de informarnos sobre el medio donde nació. Alimentados de la literatura antigua, los hombres del siglo xvii comprendieron sólo de una manera imperfecta la Antigüedad. Hoy nos encontramos frente a ellos en la misma situación en que se encontraban ellos con respecto a griegos y romanos.

doctores de la monarquía nos es indispensable conocer las representaciones colectivas legadas por las épocas anteriores y que subsistían todavía con vida particularmente vigorosa. Pues, para volver a utilizar la comparación de que me valí hace un momento, sus obras, como las de todos los teólogos, consistían más que nada en revestir de una forma intelectual los sentimientos más poderosos difundidos a su alrededor y de los que también ellos se encuentran impregnados en forma más o menos inconsciente.

Hobbes somete la fe de los súbditos a las decisiones del príncipe. Escribe en términos dignos de los polemistas imperiales del siglo XI: "Aunque los reyes no asumen el sacerdocio en cuanto ministerio, tampoco son a este punto puros laicos que no poseen la jurisdicción sacerdotal".[99] Para entender el origen profundo de estas ideas no basta con explicarlas por el pesimismo social y el indiferentismo político que profesaba Hobbes. Tampoco basta con tener presente que este gran filósofo era ciudadano de un país cuyo soberano se titulaba "supremo gobernante del reino tanto en las materias espirituales o eclesiásticas como en las temporales". En rigor, detrás de estas palabras anida la antigua concepción de la realeza sagrada.

Cuando Balzac afirma que "las personas de los príncipes, cualesquiera que sean, deben ser inviolables y santas para nosotros", o cuando habla de los "caracteres del dedo de Dios" impresos en los reyes,[100] lo que expresa de ese modo es en el fondo el mismo sentimiento, aunque bajo su aspecto depurado, que desde hacía muchas generaciones seguían alentando los pobres escrofulosos con respecto a su rey.

Mejor que consultar sin cesar a estas grandes figuras del pensamiento, el historiador extraería quizás mayor beneficio frecuentando a los autores de segundo orden, u hojeando estos compendios de derecho público monárquico o esos elogios a la monarquía —trata-

[99] *De Corpore Politico*, II, VIII, II (ed. Molesworth, IV, p. 199): "And though kings take not upon them the ministerial priesthood, yet they are not so merely laic, as not to have sacerdotal jurisdiction".

[100] Aristippe, *Discours septiesme*, 2ª ed., en 12, 1658, p. 221. Sobre las concepciones políticas de Balzac, puede verse J. Declareuil, *Les idées politiques de Guez de Balzac*; *Revue de droit public*, 1907, p. 633.

dos sobre la majestad real, disertaciones sobre el origen y la autoridad de los reyes, panegíricos de las flores de lis—, que los siglos XVI y XVII franceses produjeron con tanta profusión. Y no es que vayamos a obtener de estas lecturas un alto disfrute intelectual. Tales obras, por lo general, no pasan de un nivel ideológico muy bajo. Juan Ferrault, Claudio de Albon, Pedro Poisson de la Bodinière, H. Du Boys, Luis Rolland, los padres Hipólito Baulin o Baltasar de Riez, todos estos nombres a los que fácilmente podrían agregarse muchos otros, no poseen ningún título para figurar con honor en una historia de la filosofía social. Incluso los de Carlos Grassaille, Andrés Duchesne y Jerónimo Bignon, aunque quizás más dignos de estima, no merecen menos el olvido en que han caído.[101]

Pero los escritos de esta naturaleza, por su mediocridad y a veces hasta por su misma tosquedad, poseen la ventaja de hallarse mucho más cerca de las concepciones comunes. A veces hasta puede sospecharse que hayan sido compuestos por panfletarios a sueldo, más preocupados por ganar dinero que por seguir el hilo de un pensamiento desinteresado; pero ello resulta un tanto mejor para nosotros, que buscamos descubrir el sentimiento público en lo que tenga de más vivo, ya que los argumentos que estos profesionales de la propaganda desarrollaron con predilección eran evidentemente los que se suponía que podían influir sobre la masa de lectores.

Las ideas que exponen corrientemente los publicistas defensores de la monarquía en los siglos XVI y XVII suelen parecer triviales a quienes hayan hojeado la literatura de los periodos anteriores. No nos llamarían la atención si no sentimos en ellas la vasta herencia medie-

[101] Las obras de Ferrault, Raulin, Grassaiile, aparecen citadas en la bibliografía; la de De Albon, en la p. 84, n. 5. Pierre Poisson, señor de la Bodiniere, *Traité de la Majesté Royale en France*, 1597; H. du Boys, *De l'origine et autorité des roys*, en 12, 1604; Luis Roland, *De la dignité du Roy ou est montré et prouvé que sa Majesté est seule et unique en terre vraymemt Sacrée de Dieu et du Ciel*, pequeño en 4°, 1623; el R. P. Baltasar de Riez, predicador capuchino, *L'incomparable piété des tres chretiens rois de France et les admirables prerogatives qu'elle a méritées a Leurs Majestés, tant pour leur royaume en général que pour leurs personnes sacrées en particulier*, 2 vols., en 4°, 1672-1674; André du Chesne, *Les antiquitez et recherches de la grandeux et maiesté des Roys de France*, 1609; Jerôme Bignon, *De l'excellence des rois et du royaume de France*, 1610; el mismo, con el seudónimo de Théophile Dujay, *La grandeur de nos roys et leur souveraine puissance*, 1615.

val. Tampoco en la historia de las doctrinas políticas, como en cualquier otra clase de historia, conviene tomar demasiado en serio ese corte tradicional que, después de los humanistas, suele practicarse en el pasado de Europa en las cercanías del año 1500. El carácter sagrado de los reyes, que afirmaron tantas veces los escritores de la Edad Media, sigue siendo en los tiempos modernos una evidencia que vemos aparecer continuamente.[102] Y también, aunque en forma unánime, su carácter casi sacerdotal.

En este punto hubo siempre vacilaciones, incluso entre los más fervientes defensores de la monarquía. Y las hubo, al parecer, cada vez más. Grassaille, tan compenetrado con la grandeza de la monarquía francesa, tan dispuesto a acoger todas las leyendas que constituyeran una especie de halo maravilloso en torno a la figura de los reyes, cree de su deber especificar en varias ocasiones que el monarca, a pesar de todos sus privilegios eclesiásticos, no es en el fondo otra cosa que un laico.[103]

Más adelante, al menos en la Francia católica, después del Concilio de Trento, la Contrarreforma, al reforzar la disciplina de la Iglesia, estableció una distinción más marcada que antaño entre el sacerdocio regularizado y la condición de los laicos. De ahí provino un rechazo más vivo que antes, por parte de muchos espíritus, para admitir la situación mal definida de un rey casi sacerdote sin serlo realmente. A pesar de todo, el viejo concepto incorporado en tantos usos

[102] Los textos que se podrían citar serían innumerables. Bastará recordar que Bossuet, en su *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, titula al artículo II del Libro Tercero: *La autoridad real es sagrada*, y la II proposición de este artículo: *La persona de los reyes es sagrada*.

[103] Véase en su *Regalium Franciae iura omnia*, 1538, el segundo capítulo del libro II. Arnoul Ruzé, en su célebre tratado sobre el derecho de regalía (*Tractatus juris regaliorum, Praefatio, Pars III*, en *Opera*, pequeño en 4°, 1534, pp. 16-17), se conforma bastante tímidamente con atribuir al rey una situación "mixta", gracias a la cual será "considerado clérigo"; "ratione illius mixturae censentur ut clerici". En cambio, el 16 de noviembre de 1500, "Lemaistre [cuando hablaba] para el procurador general del rey", declaraba ante el Parlamento de París, conforme a los antiguos principios: "Nam licet nonnulli reges coronentur tantum, alii coronentur et ungantur, ipse tamen rex Franciae his consecracionem addit, adeo quod videatur non solum laicus, sed spiritualis", e invocaba inmediatamente después, en apoyo de esta tesis, la regalía espiritual: Arch. Nat. XI^a, 4842, fol. 47 v (*cf.* Delachenal, *Histoire des avocats*, p. 204, n. 4).

y ritos siguió conservando numerosos adeptos, incluso entre las filas del clero.

> La majestad de los reyes de Francia —escribió en 1597 el obispo de Evreux, Roberto Ceneau— no puede considerarse completamente laica. Y hay diversas pruebas de ello: en primer término, la unción santa, que toma su origen del propio Cielo; después, el privilegio celeste de la curación de las escrófulas, debido a la intercesión de san Marculfo... por último, el derecho de regalía, sobre todo de regalía espiritual, que supone, como lo vemos corrientemente, el poder de conferir por derecho especial los beneficios eclesiásticos.[104]

Para Andrés Duchesne, en 1609, "nuestros grandes reyes... jamás han sido considerados laicos, sino ungidos a la vez del sacerdocio y la realeza".[105] En 1611, un sacerdote, Claudio Villette, publicó un tratado de liturgia —*Las razones del oficio y de las ceremonias que se realizan en la Iglesia católica*— cuyo éxito quedó atestiguado por las numerosas reediciones que mereció. Comenta allí, por extenso, los ritos de la consagración; entre ellos, la unción sobre las manos, las ofrendas que hacía el rey y, sobre todo, la comunión bajo las dos especies. Y llega a la conclusión de que el rey es "persona mixta y eclesiástica".[106] Más claramente todavía, el capellán Guillermo Du Peyrat, en 1645, presenta la justificación siguiente del privilegio eclesiástico que se reconoce a los monarcas franceses: "La razón que se puede dar, a mi parecer, es que aunque los reyes de Francia no son sacerdotes como

[104] *Gallica historia in duos dissecta tomos*, fol. 1557, p. 110: "Regia enim Francorum maiestas non prorsus laica dici debet. Primum quidem ex recepta coelitus unctione sacra: deinde ex coelesti privilegio curandi a scrophulis, a beato intercessore Marculpho impetrato: quo regni Francici successores in hunc usque diem fruuntur. Tertio iure regaliae magna ex parte spirituali in conferendis (ut passim cernere est) ecclesiasticis peculiari iure beneficiis". Sobre este autor, puede verse A. Bernard, *De vita et operibus Roberti Cenalis* (tesis de letras, París), 1901.

[105] *Les antiquitez et recherches*, p. 164; *cf.* Sée, *loc. cit.*, p. 38, n. 3.

[106] En 4°, París, 1611, especialmente pp. 220-222. Villette conocía el tratado de la consagración de Juan Golein (*cf. infra*, p. 586); y escribió, modificando la fórmula más prudente empleada por Golein a propósito de la comunión bajo las dos especies: (le roi) "communie sous les deux espèces, comme fait le Prestre, Et, dit le vieil Autheur, *A fin que le Roy de France sache sa dignité estre Presbiterale et Royale*".

los reyes de los paganos... participan en el sacerdocio y no son laicos puros".[107] Y según el padre Baltasar de Riez, cuando escribe en 1672 un largo y tedioso elogio de la dinastía, es la consagración la que hace que las personas reales sean "sagradas y de alguna forma sacerdotales".[108]

Idéntico era el estado de espíritu entre los partidarios ingleses de la monarquía. Lo atestiguan estas palabras que el autor del *Eikón Basiliké* pone en boca de Carlos I prisionero, refiriéndose a un capellán cuya asistencia se le había negado: "Quizás los que me lo negaron consideran que yo no tengo por mí mismo un poder suficiente para cumplir mis deberes frente a Dios como sacerdote... En verdad, creo que los dos oficios, el real y el sacerdotal, pueden asentarse en la misma persona, como antiguamente estaban reunidos en un mismo nombre".[109]

La ciencia de las antigüedades cristianas, por su parte, había venido a ofrecer, en apoyo de esta muy antigua confusión entre los dos oficios, argumentos desconocidos por los polemistas de épocas anteriores. El Bajo Imperio, después de la conversión de Constantino e incluso después de que Graciano, en 382, hubiera renunciado al título tradicional de gran pontífice, no por eso abandonó de súbito la

[107] *Histoire ecclésiastique de la Cour*, p. 728. *Cf.* el relato de la consagración de Luis XIII, Godefroy, *Cérémonial*, p. 452: "Il communia au précieux Corps et Sang de Nostre Seigneur sous les deux espèces du pain et du vin, après quoi on lui donna l'ablution comme aux Prestres pour montrer que sa dignité est Royale et Presbyterale".

[108] *L'incomparable piété des très chrétiens rois de France*, I, p. 12: "... icy nous pouvons et devons dire par occasion, que le sacre de nos rois n'est pas nécessaire pour leur asseurer leur droit sur la Couronne de France, lequel ils tirent de la naissance et de la succession. Mais que c'est une sainte ceremonie, qui attire sur eux des graces particulieres du Ciel, qui rend leurs personnes sacrées, et en quelque façon Sacerdotales. Aussi sont-ils vestus en cette action d'un habillement semblable à une tunique de nos Diacres et d'un manteau royal approchant de la ressemblance d'une Chappe, ou anciene Chasuble d'un Prestre".

[109] "It may be, I am esteemed by my deniers sufficient of myself to discharge my duty to God as a priest: though not to men as a prince. Inded I think both offices, regal and sacerdotal, might well become the same person, as anciently they were under one name, and the united rights of primogeniture." Citado por Figgis, *Divine Right*, p. 256, n. 1. El autor del *Eikon Basiliké* hablaba seriamente. Es curioso que la misma idea, pero ahora dicha en broma, se vuelva a encontrar en boca de Napoleón I, prisionero en Santa Elena: "Vous vous confessez —le dice al barón Gourgaud—. Eh bien! moi, je suis oint, vous pouvez vous confesser á moi" (general Gourgaud, *Sainte-Hélène*, s. f., II, p. 143).

idea de una especie de dignidad pontifical que se le atribuía al emperador. En el siglo XVII se exhumaron algunos viejos textos, ignorados en la Edad Media, que traducían esta concepción.

"¡Larga vida al sacerdote, al *basileus*!", habían exclamado en 451 los Padres de Calcedonia, al saludar a Marciano. Y esta aclamación, establecida sin duda para el ceremonial de la corte bizantina, fue la misma que pronunció en 1699 Daguesseau ante el Parlamento de París, en su *Requisitoria para el registro de la bula contra las máximas de los santos*, pronunciada en alabanza de Luis XIV, "rey y sacerdote a la vez, éstos son los términos del Concilio de Calcedonia".[110] Sobre todo, la *Vida de Constantino*, escrita por Eusebio, impresa varias veces, proporciona el célebre pasaje donde el emperador pasa a titularse "τῶν ἐχτὸς ὑπὸ θεοῦ χαθεσταμένος ἐπίσξοπος", lo que suele traducirse —equivocadamente o no, poco nos importa aquí— como el obispo exterior o, mejor aún: el obispo de fuera.[111] A partir del siglo XVII se hizo un lugar común aplicar estas palabras al rey de Francia.[112] De ese modo, la erudición que renacía aseguró una supervivencia a estos vestigios del paganismo, ocultos bajo máscara cristiana.

Ninguna época acentuó tanto la naturaleza casi divina de la institución, e incluso de las personas reales, como lo hizo el siglo XVII, en forma por demás nítida y hasta podría decirse que cruda. Decía en Inglaterra el rey Jacobo I a su hijo, el príncipe heredero: "Por lo tanto, hijo mío, antes que nada aprende a conocer y a amar a Dios, frente al cual tienes una doble obligación: primero porque Él te hizo hombre, y luego porque hizo de ti un pequeño dios, llamado a sentarse en un trono y a reinar sobre los hombres".[113]

[110] *Œuvres*, ed. Pardessus, 1819, p. 261. Sobre el texto del concilio y los otros textos análogos, *cf. supra*, p. 269, n. 4.

[111] Eusèbe, IV, 24. E. Ch. Babut, *Revue critique*, nueva serie, LXVIII (1909), p. 261, piensa que Constantino quiso decir: obispo de los paganos.

[112] Por ejemplo, B. de la Roche-Flavin, *Treize livres des Parlemens de France*, libro XIII, cap. XLIV, § XIV, fol., Burdeos, 1617, p. 758: "Évêque commun de France: qui esest l'Eloge que le fragment des Conciles donne à l'Empereur Constantin"; D'Aguesseau, *loc. cit.*, p. 261 ("évêque extérieur"). Todavía en el siglo XVIII, decreto del consejo de 24 de mayo de 1766 (Isambert, *Recueil général*, XXII, p. 452): "évêque du dehors".

[113] *Basilikon Doron*, libro I, ed. Mac Ilwain (*Harvard Political Classics I*), 1918, p. 12: "Therefore (my Sonne) first of all things, learne to know and love that God, whom-to ye heave a

Para el francés Juan Savaron, presidente y lugarteniente general en la senescalía de Auvernia, los monarcas son dioses corporales;[114] para Andrés Duchesne, "dioses en la tierra".[115] El 13 de noviembre de 1625, el obispo de Chartres, hablando en nombre de la Asamblea del Clero, se expresó en los siguientes términos:

> Debemos saber, pues, que además del universal consentimiento de los pueblos y naciones, los profetas anunciaron, los apóstoles confirmaron y los mártires reconocieron que los reyes tienen la ordenación de Dios, y no sólo esto, sino que ellos mismos son dioses, cosa que no puede decirse que haya sido inventada por la servil adulonería de los paganos, pues es una verdad que muestran tan claramente las Santas Escrituras que nadie lo puede negar sin blasfemia ni dudar sin sacrilegio...[116]

En igual sentido se podrían citar muchos otros ejemplos, y hasta el título de aquel panfleto de la época de la Fronda: *La imagen del soberano o el ilustre retrato de las divinidades mortales.*[117] Y Bossuet exclamaría, hablando en el Louvre el día de Ramos de 1662, a propósito de los *Deberes de los reyes:* "Vosotros sois dioses, de modo que

double obligation; first, for that he made you a man; and next, for that he made you a little God to sit on his Throne, and rule over other men".

[114] Tercer tratado *De la souveraineté du Roy*, 1620, p. 3: "Le tout puissant... vous ayant estably son Vicaire au temporel de vostre Royaume, constitué comme un Dieu corporel pour estre respecté, servy, obéy de tous vos subjects..."

[115] *Les Antiquitez et recherches*, p. 124; *cf.* p. 171.

[116] Declaración de la Asamblea del Clero, que censura dos libelos titulados *Misteria Politica* y *Admonition de G. G. R. Theologien au Tres Chretien Roy de France et de Navarre Louis XIII*, por criticar la alianza de Francia con las potencias protestantes: *Mercure françois*, XI (1626), p. 1 072. El obispo de Chartres precisa en seguida su pensamiento y atenúa su forma en lo que hubiera podido resultar demasiado chocante, dejándolo de este modo: "Pourtant il s'ensuit que ceux qui sont appelez Dieux, le soient, non par essence, mais par participation, non par nature, mais par grace, non pour tousiours, mais pour un certain temps, comme estant les vrays Lieutenans du Dieu Tout-puissant, et qui par l'imitation de sa divine Majesté, représentent icy bas son image".

[117] C. Moreau, *Bibliographie des mazarinades (Soc. de l'Hist. de France)*, II, núm. 1684. Véanse otras citas características en Lacour-Gayet, *L'éducation politique de Louis XIV*, pp. 357-358. Es justamente a esta obra a la que le debo la indicación de los tres últimos textos que acaban de citarse. *Cf.* también Du Boys, *De l'origine et autorité des roys*, 1604, p. 80 (compárese con la p. 37).

[118] *Sermon sur les devoirs des Rois* (2 de abril de 1662), *Œuvres oratoires*, ed. Lebarq, revisado por Ch. Urbain y E. Levesque, IV, p. 362.

aunque muráis, vuestra autoridad no muere".[118] Nadie debió sorprenderse de escuchar esta expresión en boca de un predicador; y aunque hoy nos parezca particularmente audaz y casi blasfematoria, en esa época era perfectamente normal.

No es dificultoso descubrir en qué fuentes se inspiraron los escritores y oradores de entonces. En primer lugar, en la Biblia. Era común considerar que se aludía a los reyes en estos dos versículos del salmo 82: "Yo he dicho: vosotros sois dioses, hijos del soberano/ No obstante, morís como humanos". Calvino, en su *Comentario sobre los salmos,*[119] al igual que Bossuet en el sermón que acabo de citar, utilizan este texto. Pero esto no es todo. Los letrados de la época, que se nutrían de las Sagradas Escrituras, frecuentaban además la literatura antigua. El obispo de Chartres estigmatizaba "la servil adulonería y complacencia vil de los paganos", pero no dejaba de reconocer que vieron con exactitud cuando igualaron a los reyes con los dioses. Antes de él, ya Claudio de Albon se basaba en el ejemplo de los "antiguos filósofos" para declarar "al príncipe más que hombre... incluso Dios", o cuando menos "semidiós".[120] También en este caso los recuerdos eruditos impusieron a estos fervorosos cristianos un lenguaje muy cargado de paganismo. Habría que repetir lo que dijo a los romanos el gran humanista del siglo XII, Juan de Salisbury, que fue al mismo tiempo uno de los más vigorosos defensores de la supremacía de lo espiritual: "Este pueblo inventó las palabras de que nos servimos para mentirles a nuestros señores".[121]

[119] *Opera (Corpus Reformatorum)*, XXXII, *Psalm CX*[1], col. 160; véase un pasaje más desfavorable a los reyes-dioses: *In Habacuc*, I, II, col. 506. Los versículos 6 y 7 del salmo 82, citados antes, han confundido a los comentaristas modernos. A veces se ha visto una ironía en dirigirse a reyes de pueblos no judíos, calificándolos de dioses; *cf.* F. Baethgen, *Die Psalmen (Handkommentar zum Alten Testament* de Gotinga), 1897, p. 252.

[120] *De la maiesté royalle*, p. 6: "le Prince par sa vertu, generosité, magnanimité, douceur et liberalité envers son peuple, surpasse tous les autres hommnes de tant, qu'à bon droit et iuste raison plusieurs des anciens Philosophes l'ont estimé plus qu'homme, voyre estre Dieu. Et ceux qui de moins se sont fallis les ont (à raison de leurs perfections) dict et prononcé demi dieux".

[121] *Policratus*, III, X, ed. C. C. J. Webb, I, p. 203: "Voces, quibus mentimur dominis, dum singularitatem honore multitudinis decoramur, natio haec invenit". Se trata, como se ve, del plural de majestad; pero un poco antes, Juan de Salisbury, al tratar de las apoteosis imperiales, agregaba (pp. 202-203): "Tractum est hinc nomen quo principes dirtutum titulis et uerae fidei

Ya en la Edad Media estas influencias se habían hecho sentir a veces. Hacia el final del siglo XII, Godofredo de Viterbo, hablando del emperador Enrique VI, escribió: "Tú eres Dios, de la estirpe de los dioses". Pero claro que Godofredo era un pedante, digno émulo de su compatriota y contemporáneo Pedro de Éboli, que solía tratar al mismo soberano de "Júpiter Tonante" y a su esposa de "Juno".[122] Casi un siglo después, Egidio Colonna llamaba a los reyes "semidioses".[123] También él había frecuentado a los autores antiguos y precisamente su lectura lo llevó a emplear un término que contradice el conjunto de su sistema político, escasamente favorable al poder temporal.

En suma, en la Edad Media fueron escasas tales desviaciones. Hay que reconocer que este abuso del nombre divino casi no se generalizó hasta el siglo XII. Por supuesto, no debe exagerarse la gravedad de los excesos verbales de esta clase. Lo que hay en ellos de reminiscencias puramente literarias basta para hacernos ver que no deben tomarse demasiado en serio. Pero tampoco disminuyamos demasiado su alcance: nunca las palabras pueden separarse por completo de las cosas. Así, resulta muy llamativo encontrar empleados constantemente, en esta época de fe, giros que las épocas anteriores habrían

luce praesignes se diuos audeant nedum gaudeant appellari, ueteri quidam consuetudine etiam in vitio et aduersus fidem catholicam obtinente".

[122] Godefroy de Viterbe, *Speculum regum; Monum. Germ., SS.*, XXII, p. 39, v. 196: "Nam Troianorum tu regna tenebis avorum — Filius illorum deus es de prole deorum". *Cf.* la exposición evhemerista, p. 138, vv. 178 ss. *Cf.*, un poco más adelante, en 1269, expresiones análogas en la *Adhortatio* escrita por un partidario italiano de los Hohenstaufen, ese Pedro de Prezza ya mencionado *supra*, p. 302, n. 65; texto citado por Grauert, *Histor. Jahrbuch* XIII (1892), p. 121. *Des magisters Petrus de Ebulo liber ad honorem Augusti*, ed. Winckelmann, Leipzig, 1874; citas semejantes, p. 82, n. 9 (hay otra edición por G. B. Siracusa, *Fonti per la storia d'Italia*, 1906). El nombre divino aplicado al emperador, ¿lo fue a veces también a su gran adversario, el papa? En la *Revue des sciences religieuses*, II (1922), p. 447, el abate Juan Rivière se preguntaba: *¿El papa es un "Dios" para Inocencio III?*, y por supuesto, responde por la negativa. Pero lo que parece ignorar es que el error doctrinario que equivocadamente se atribuyó a Inocencio III figura entre las supersticiones que el "Anónimo de Passau" reprochaba en 1260 a sus contemporáneos: *Abhandl. der histor. Klasse der bayer. Akademie*, XIII, 1 (1875), p. 245: "Peregrinacioni derogant... qui dicunt quod Papa sit deus terrenus, maior homine, par engelis et quod non possit peccare, et quod sedes romana aut invenit sanctum aut reddit; quod sedes romana non possit errare..."

[123] *De regimine principum*, Venecia, 1498, I, I, parte I, cap. IX: "quare cum regem deceat esse totum diuinum et semideum"; *cf.* cap. VI: "dictum est enim quod decet principem esse super hominem et totaliter diuinum".

rechazado por idólatras. ¿Y qué habría pensado un Gregorio VII del discurso del obispo de Chartres?[124]

En un momento dado, hacia fines del siglo XVI y comienzos del siguiente, las luchas religiosas parecieron reavivar las viejas polémicas sobre el *regnum* y el *sacerdotium*. La controversia entre Belarmino y Jacobo I de Inglaterra parece como un eco tardío de los tiempos gregorianos.[125] E igualmente la larga discusión entre los teólogos con respecto al tiranicidio. Pero, especialmente en Francia, la opinión eclesiástica en su conjunto se había vuelto cada vez más favorable a la realeza sagrada. La Iglesia se inclinaba a ver en el carácter de santidad al que aspiraban los reyes no tanto un predominio sobre los privilegios del clero, como un homenaje a la religión. Y en particular, ningún católico habría pensado en atacar el milagro real por razones teológicas.

En 1572, un guardián celoso de la doctrina ortodoxa, fray Luis de Granada, en su *Introducción al símbolo de la fe*, editado y traducido en numerosas ocasiones, citaba con toda naturalidad, entre los milagros de su tiempo —como en otra época lo había hecho Bradwardine—, "el poder que poseen los reyes de Francia de curar un mal contagioso e incurable, el de las escrófulas", y le dedicaba un pasaje bastante extenso.[126]

Asimismo, en 1547, el papa Pablo III, en un momento en que sus diferencias con Carlos V lo disponían favorablemente para tratar

[124] En 1615, un teólogo de París, Juan Filesac, publicó un tratado *De idolatria politica et legitimo principis cultu commentarius*, cuyo título parecía prometer una discusión interesante. Por desgracia, esta obrita desarrolla un pensamiento extremadamente indeciso. El autor parece poco favorable a la idea de que la unción confiere al rey un carácter sacerdotal (p. 72), pero no la combate abiertamente. Los súbditos deben al rey el mismo "culto" que un hijo a su padre. La reputación de versatilidad de Filesac estaba sólidamente establecida entre sus contemporáneos: se le llamaba "El señor aquí y allá" (P. Féret, *La Faculté de Théologie de Paris, Époque moderne*, IV, 1906, p. 375). El empleo del nombre divino aplicado a príncipes temporales fue criticado en la Edad Media, por ejemplo, por Carlomagno y por Juan de Salisbury (véase *supra*, p. 134, n. 26, y p. 445, n. 121.

[125] *Cf.* los trabajos de J. de la Servière, S. J., *De Jacobo I Angliae rege, cum Card. Roberto Bellarmino, super potestate cum regia tum pontificia disputante*, 1900. *Une controverse au début du XVII siècle: Jacques I d'Angleterre et le cardinal Bellarmin*; *Études*, tt. 94, 95 y 96 (1903).

[126] Fray Luis de Granada, *Segunda parte de la introducción del símbolo de la fe*, Zaragoza, 1583 (yo no pude ver la edición *príncipe*, Amberes, 1572), p. 171, § VIII: "la virtud que los reyes de Francia tienen para sanar un mal contagioso e incurable, que es de los lamparones".

con amabilidad a los Valois, reconoció de modo expreso la autenticidad de esta "virtud" real: en la bula de fundación de la Universidad de Reims, fechada el 5 de enero de ese mismo año, elogió "a la ciudad de Reims donde los reyes cristianísimos reciben de manos del arzobispo, como una bendición enviada del cielo, la unción santa y el don de curar a los enfermos".[127]

Sin embargo, ese don maravilloso no fue tratado de la misma manera por los escritores de todas las épocas. En el siglo XVI, casi todos los apologistas de la realeza, desde Vicente Cigauld bajo el reinado de Luis XII, o desde Grassaille bajo Francisco I, hasta Forcatel bajo Enrique III, le otorgaron un lugar preponderante en sus obras.[128] Por el contrario, en el siglo XVII, el don de curar puede servir de piedra de toque para distinguir las dos categorías en que se dividía muy claramente la literatura política del absolutismo: lo que se puede denominar la literatura filosófica y la literatura vulgar. Los escritores de la segunda categoría —los de un Arroy, de un Hipólito Raulin o de un Maimburgo— recurren ampliamente a ese poder como argumento apropiado para impresionar a sus lectores, pero los del primer grupo evitan nombrarlo.

Ni Balzac, por ejemplo, en su *Príncipe* o en su *Aristipo*, ni Bossuet en ninguna de sus obras fundamentales acuerdan la más mínima alusión a las curaciones reales. ¿Escepticismo? No, por cierto. Debemos ver en este silencio una manifestación entre otras de la resistencia que estos pensadores experimentaban ante lo que no fuera construcción estrictamente racional. Y ello constituye un síntoma amenazador para el futuro del tacto. En casi todos los ambientes se creía aún en este gran milagro —Bossuet, en una carta familiar, lo

[127] Marlot, *Théâtre d'honneur*, p. 760, 5 de enero de 1547: "Civitas Remensis in qua Christianissimi Francorum Reges sibi coelitus missum Sanctae Unctionis, et curandorum languidorum munus, a pro tempore existente Archiepiscopo Remensi suscipiunt, et Diademate coronantur".

[128] Es curioso que Bernardo de Girard du Haillan no mencione el tacto ni en su tratado *De l'estat et succez des affaires de France* (la 1ª ed. es de 1570; yo consulté la de 1611), donde enumera, al comienzo del libro IV, las "prerrogativas, derechos, dignidades y privilegios" de los reyes; ni en su *Histoire générale des rois de France*, fol., 1576. Es cierto que él prefiere una monarquía atemperada y razonable, sobre la que teoriza sin asomo de misticismo.

menciona como una cosa muy evidente—,[129] pero se tenía una especie de pudor de hablar de él, como si se tratara de una creencia demasiado popular. Más tarde se tendrá vergüenza de creer en ese don.

Como ya vimos, Pablo III consideraba que la unción, y especialmente el óleo milagroso de la Santa Redoma, eran la fuente del poder de curación, conforme a una tradición antigua. Por ello, este poder se asociaba a un rito perfectamente cristiano, aunque fuera siempre un poco sospechoso. Esta idea sólo encontraba oposición entre los partidarios más decididos de san Marculfo; pero ya sabemos que también ellos arriaron banderas. Entre los adictos más fervientes a la monarquía, nadie pensó nunca en cuestionar el papel que se le atribuía a la unción. Sin duda todos los teóricos de este bando seguían entendiendo que la consagración no era más que una "ceremonia plena de reverencia", como decía Haillan, que no atañía a "la esencia de la soberanía"; y si ella faltaba, el rey no por eso dejaba "de ser rey". Los acontecimientos que marcaron los comienzos del reinado de Enrique IV brindaron la ocasión para que los escritores políticos proclamaran una vez más esta doctrina, convertida en dogma oficial.[130] No se admitía que la dignidad real dependiera de una solemnidad eclesiástica, pero en lo referente al poder taumatúrgico había al parecer menos quisquillosidad. Así, Enrique IV fue rey mucho antes de ser consagrado; pero no tocó escrófulas hasta después de su consagración. Jamás se trasladó a Corbeny, cuyo acceso le estaba prohibido en el momento de su coronación. Fue, pues, la consagra-

[129] Véase *supra*, p. 391, n. 150.

[130] B. de Girard du Haillan, *De l'estat et succez des affaires de France*, 1611 (la 1ª ed. es de 1570), p. 624: "le Roy *ne laisse pas d'estre Roy, sans le couronnement et Sacre, qui sont ceremonies pleines de reverence, concernans seulement l'approbation publique, non l'essence de la souveraineté*". La misma teoría se encuentra en Belleforest y en De Belloy: G. Weill, *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*, 1892 (tesis de letras, París), pp. 186 y 212. Para la posición del problema a comienzos del reinado de Enrique VI, véanse especialmente las decisiones de la Asamblea del Clero de Chartres, en 1591, en Pierre Pithou, *Traitez des droitz et libertez de l'église gallicane*, p. 224, y el curioso opúsculo escrito en enero de 1593 por Claude Fauchet, *Pour le Couronnement du roy Henri IIII roy de France et de Navarre. Et que pour n'estre sacré, il ne laisse d'estre Roy et légitime Seigneur* (recogido de la edición de las *Œuvres*, en 4°, 1610). Para Inglaterra, véase Figgis, *Divine Right*, p. 10, n. 1. Sobre la importancia que el papado atribuía a la consagración en el siglo XVIII, véase un hecho curioso, relativo a los Habsburgo, Battiffol, *Leçons sur la messe*, en 12, 1920, p. 243.

ción por el óleo santo, y no la intercesión de san Marculfo, lo que él esperó para poder curar.[131]

Con respecto al origen del milagro real, como sobre muchos otros puntos, se produjo en el siglo XVII una especie de reconciliación entre los defensores de los derechos de la Iglesia y los fieles más ardientes de la realeza.

Las antiguas leyendas sobre la Santa Redoma, las flores de lis o la oriflama siguieron circulando en Francia. Hacia el final del siglo XVI, un nuevo relato vino a agregarse al ciclo tradicional: fue la leyenda, que aquí nos interesa muy particularmente, de la primera curación de las escrófulas realizada por Clodoveo.

La consagración, según la opinión más difundida, confería a los reyes el derecho a curar. Se decía que Clodoveo fue el primer príncipe francés que recibió la unción, y directamente del propio cielo. Era muy natural, pues, pensar que este monarca, favorecido por lo Alto, hubiese sido el primero en saber aliviar a los escrofulosos. A decir verdad, una sola cosa nos sorprende: que este mito haya aparecido tan tardíamente.[132] Para que surgiera se necesitó la facundia de un publicista meridional: Esteban Forcatel, de Béziers, alcanzó en la historia de la ciencia jurídica una celebridad de bastante mala ley por haber sido preferido por los profesores de Tolosa al gran Cujas, cuando éste, cuyos métodos nuevos escandalizaban al tradicionalismo del cuerpo universitario, solicitó una cátedra en la Facultad de Derecho de esta ciudad. "Un necio incapaz de enseñar", *homine insulso et ad docendum, minus idoneo,* dijo de él el biógrafo de Cujas, Papire Masson.[133]

[131] Dom Oudard Bourgeois afirma que él hizo su novena a san Marculfo en el castillo de St. Cloud; pero su testimonio resulta sospechoso: véase *infra*, apéndice V. La opinión corriente y casi oficial con respecto al origen del poder de curación aparece nítidamente expresada en un ceremonial del siglo XVII, ed. Franklin, *La vie privée. Les médecins*, p. 303 (*cf. infra*, p. 453, n. 145). "La charité de nos Roys est grande en cette cérémonie en laquelle le Ciel les a obligez, en leur en baillant les privileges par dessus les aultres Roys, *le jour de leur sacre*" (las cursivas son del autor).

[132] Los embajadores de Carlos VII frente a Pío II, en el discurso antes citado, p. 220, n. 102, se expresan como si pensasen que Clodoveo ya había curado escrófulas; pero parecen más bien haber sido arrastrados por su elocuencia, ya que no hacen alusión a un hecho legendario preciso.

[133] Véase Berriat de Saint-Prix, *Vie de Cujas*, en el apéndice a su *Histoire du droit romain*, París, 1821, pp. 482 ss., donde se halla citada la frase de Papire Masson, ya recordada (a propó-

En todo caso, un pensador sin originalidad y un escritor desprovisto de orden y claridad en el más alto grado, como lo atestigua su *Tratado del imperio y la filosofía* de los *franceses*, aparecido por primera vez en 1579. Este libro, tan mediocre, logró sin embargo varias ediciones.[134] Más aún: parece que a él le corresponde el honor de haber lanzado al mundo esta anécdota sobre Clodoveo taumaturgo, que debería traerle tanta celebridad. Tal como les pasó a los escritores del siglo XVII que la citan, yo no pude encontrarla en ningún texto anterior. De modo que no hay más remedio que admitir que la anécdota salió entera del cerebro inventivo de Forcatel. Hela aquí, resumida brevemente:[135]

Clodoveo tenía un caballerizo al que apreciaba mucho. Este hombre, llamado Lanicet —puede verse que nuestro autor no estaba demasiado familiarizado con la onomástica merovingia—, contrajo escrófulas y probó inútilmente diversos remedios, especialmente, y por dos veces, el que prescribe Celso, que consistía en comerse una serpiente. Entonces Clodoveo tuvo un sueño: se vio a sí mismo curando a Lanicet mediante el simple expediente de tocarlo, y en ese momento su habitación pareció llenarse de una luz resplandeciente. No bien despertó de su sueño y después de dar gracias a Dios, tocó en efecto a su caballerizo y, por supuesto, el mal desapareció.[136]

Así nació el poder maravilloso, que de Clodoveo pasó a sus hijos y a todos sus sucesores. La prodigiosa fortuna que alcanzó esta fábula bastante pobre prueba que respondía a una especie de necesidad lógica de las imaginaciones. En 1597 la reproduce el canónigo

sito de la curación de las escrófulas por Clodoveo), Du Peyrat, *Histoire ecclesiastique de la Cour*, p. 802. Sobre el autor, algunas palabras en G. Weill, *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*, p. 194. Kurt Glaser, *Beiträge zur Geschichte der politischen Literatur Frankreichs in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts; Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, XLV (1919), p. 31, sólo le dedica una referencia despreciativa.

134 Dos reediciones en 1580 y 1595, sin contar las reimpresiones en las obras completas: véase el catálogo de la Bibl. Nat.

135 *De Gallorum imperio*, p. 128.

136 Según Mézeray, *Histoire de France depuis Faramond jusqu'au règne de Louis le Juste*, fol., 1685, I, VI, p. 9, la casa de Montmorency anunció su pretensión de encumbrar a Lanicet. Andrés Duchesne en su *Histoire généalogique de la maison de Montmorency*, fol., 1624, y Desormeaux, *Histoire de la maison de Montmorenci*, 2ª ed., 5 vols., 1768, han ignorado o desdeñado esta tradición, reproducida también por Menin, *Traité historique et chronologique du sacre*, 1724, p. 325.

Meurier,[137] y se convierte rápidamente en lugar común para los apologistas de la realeza o, mejor, en artículo de fe.[138] Por cierto que la rechazaron los buenos historiadores: un Du Peyrat, un Escipión Dupleix;[139] pero, ¿quién les hacía caso? Y a pesar de las reprobaciones de Du Peyrat, el médico Du Laurens la mencionó en su célebre tratado sobre la curación de las escrófulas.[140] Luego traspasó fronteras y se la vuelve a encontrar en 1628 en un historiador español.[141] Y así quedó finalmente incorporada al patrimonio legendario y sentimental de Francia.

El autor de la obrita titulada *Codicilos de Luis XIII, rey de Francia y de Navarra, a su queridísimo hijo primogénito...*, que apareció durante la minoría de edad de Luis XIV, desarrolla un curioso programa de fiestas patrióticas, y dentro de él propone una que tendría lugar "el segundo domingo después de la Pascua" para "agradecerle a Dios por el don que le hizo a san Clodoveo *[sic]* y a todos los reyes de Francia, de la Santa Redoma y de la curación de las escrófulas".[142] Un poco más tarde, Desmarets de Saint-Sorlin, en su gran epopeya nacional y religiosa, *Clodoveo o la Francia cristiana*, no olvida por

[137] *De sacris unctionibus*, p. 260.

[138] Por ejemplo: (Daniel de Priezac), *Vindiciae gallicae adversus Alexandrum Patricium Armacanum, theologum*, 1638, p. 61; Baltasar de Riez, *L'incomparable piété*, I, pp. 32-33, y II, p. 151; Oudard Bourgeois, *Apologie*, p. 9. *Cf.* también De l'Ancre, *L'incrédulité et mescreance du sortilege*, 1622, p. 159. Entre los historiadores, P. Mathieu, *Histoire de Louys XI*, 1610, p. 472, y, con algunas dudas, Charron, *Histoire universelle*, fol., París, 1621, cap. XCV, pp. 678-679. A propósito de la historia de Lanicet, escribió Charron: "Uno de mis amigos me aseguró haberlo leído también en Reims, en un manuscrito muy antiguo". Dom Marlot, *Le théâtre d'honneur*, p. 715, hace alusión también a este manuscrito, cuya existencia, sin embargo, me parece más que problemática.

[139] Du Peyrat, *Histoire ecclésiastique de la Cour*, pp. 802 ss. Sobre sus tentativas para convencer a Du Laurens de la falsedad de la leyenda, p. 805; *cf. supra*, pp. 99-100. S. Dupleix, *Histoire générale de France*, II, pp. 321-322. La actitud de Mézeray (pasaje citado en la n. 136) es de duda cortés.

[140] *De mirabili*, pp. 10 ss. *Cf.* también Mauclerc, *De monarchia divina*, 1622, col. 1566.

[141] Batista y Roca, *Touching for the King's Evil*, la señal en Esteban Garibay, *Compendio historial de las Chronicas y universal historia de todos los Reynos de España*, III, Barcelona, 1628, I, XXV, c. XIX, p. 202.

[142] P. 46, 4. Sobre la obra —que lleva la fecha, por cierto falsa, de 1643—, véase Lacour-Gayet, *Éducation politique*, pp. 88 ss. Sobre el título de santo atribuido a Clodoveo, *cf.* Jean Savaron, *De la sainteté du roy Louys dit Clovis avec les preuves et auctoritez, et un abrégé de sa vie remplie de miracles*, 3ª ed., en 4°, Lyon, 1622, donde, por lo demás, no se hace referencia al tacto.

cierto tan hermoso episodio; y aunque se las ingenia un tanto para complicar la dramática del relato, en el fondo se trata siempre de la misma historieta que elaboró por primera vez Esteban Forcatel.[143] El jurista tolosano, que por lo visto no poseía ningún escrúpulo de erudición o de simple honestidad intelectual, tuvo la audacia de proporcionar al público la leyenda necesaria para completar el ciclo de la realeza milagrosa. Podríamos asombrarnos ante el éxito de esta especie de superchería, si no fuera porque el mismo ciclo ofrecía ya numerosos ejemplos de la facilidad con que se propaga una invención individual cuando es impulsada por una corriente colectiva.[144]

Pero mejor que todos los escritos de los publicistas y que todas las leyendas, lo que prueba el poder de la realeza maravillosa es, en la Francia del siglo XVII, la popularidad del milagro real, y en la Inglaterra de la misma época su papel en las luchas civiles.

4. EL TACTO DE LAS ESCRÓFULAS EN TIEMPOS DEL ABSOLUTISMO FRANCÉS Y DE LAS PRIMERAS LUCHAS CIVILES INGLESAS

En la moñarquía francesa del siglo XVII, el tacto de las escrófulas ocupó definitivamente un lugar de primer orden entre las pompas solemnes que daban esplendor al soberano.[145] Luis XIII y Luis XIV lo

[143] En el libro XXV: el niño al que curó Clodoveo ya no es Lanicet, sino el hijo de Burgundo Genobaldo. En la edición de 1673, donde aparece modificada la disposición de los libros, el episodio forma parte del libro XIX.

[144] También se ha visto atribuirse a otros príncipes, y no a Clodoveo, el honor de haber sido los primeros curadores de escrófulas: Charron, *Histoire universelle*, fol., 1621, p. 679, testimonio de una tradición que le atribuía este papel a Carlos Martel. El historiador español Anton Beuter, *Segunda Parte de la Coronica generale de España*..., en 4°, Valencia, 1551, cap. L, fol. CXLIII, considera que el privilegio de curar le fue otorgado a san Luis, prisionero durante la cruzada de Egipto, por el mismo ángel que, según una leyenda mucho más antigua, le hizo recuperar su breviario. Tal parece ser también la teoría de Luis de Granada, en el pasaje citado *supra*, p. 324, n. 126.

[145] Descripción muy precisa del tacto en Du Peyrat, *Histoire ecclesiastique de la Cour*, p. 819, plenamente de acuerdo con la que había dado Du Laurens, *De mirabili*, p. 6, al final del reinado de Enrique IV. La Bibl. Nat. posee —bajo el rubro ms. franc. 4321— un *Recueil general des ceremonies qui ont esté observées en France et comme elles se doibvent observer*, que data del siglo XVII (sin duda durante el reinado de Luis XIII); y en ella se encuentra —pp. 1 y 2— la "Ceremonia para tocar a los enfermos de escrófulas". El mismo texto fue publicado según el

llevaron a cabo con regularidad en las grandes festividades: Pascua, Pentecostés, Navidad o Año Nuevo; a veces en el día de la Candelaria, en la Trinidad, en la Asunción, en el Día de Todos los Santos.[146]

Cuando la ceremonia tenía lugar en París, el Gran Preboste la anunciaba con algunos días de anticipación al son de las trompetas y mediante avisos en las paredes. Hemos conservado algunos de estos impresos de la época de Luis XIV[147] e insertamos uno a continuación, tal como los curiosos de ese tiempo los leyeron fijados en las paredes de su ciudad.

La escena ocurría en lugares diferentes, según las necesidades del momento. En París, por lo común se efectuaban en la gran galería del Louvre, o más raramente en una sala baja del mismo palacio; y en otras regiones de Francia, en las salas o patios de los castillos, en

manuscrito 2734 de la Mazarino por Franklin, *La vie privée. Les médecins*, pp. 303 ss. Johann Christian Lünig, en su *Theatrum ceremoniale historico-politicum*, II, p. 1015, proporciona una descripción del tacto francés, que no aporta nada nuevo. Para Luis XIII, aparecen numerosas informaciones y cifras en el diario de su médico Héroard: *Journal de Jean Héroard sur l'enfance et la jeunesse de Louis XIII*, ed. Soulié y de Barthélemy, II, 1868. Desgraciadamente, esta publicación es sólo fragmentaria. Yo la completé en diversos puntos con el manuscrito conservado en la Bibl. Nat. (véanse las notas siguientes). Para Luis XIV, informaciones útiles, pero muchas veces numéricamente imprecisas, en diversas memorias, especialmente en el *Journal* de Dangeau, y sobre todo en las *Mémoires* del marqués de Sourches, preboste de la Casa de Moneda del rey y gran preboste de Francia (1681-1712), cuyas funciones lo llevaron a prestar particular atención al tacto: ed. Cosnac y Bertrand, 13 vols., 1882 ss. Los periódicos de la época incluyen también indicaciones interesantes: por ejemplo, sabemos por el gacetillero Robinet que el Sábado Santo de 1666, Luis XIV tocó a 800 enfermos: *Les continuateurs de Loret*, ed. J. de Rothschild, 1881, I, p. 838. Para las informaciones iconográficas, véase *infra* el apéndice II.

[146] Saint-Simon, *Mémoires*, ed. Boislisle, XXVIII, pp. 368-369: Luis XIV "communioit toujours en collier de l'Ordre, rabat et manteau, cinq fois l'année, le samedi saint à la Paroisse, les autres jours à la chapelle, qui étoient la veille de la Pentecôte, le jour de l'Assomption, et la grand messe après, la veille de la Toussaint et la veille de Noël... et à chaque fois il touchoit les malades". En la práctica, esa regularidad no parece haber sido siempre absoluta.

[147] Se los encuentra en la Biblioteca Nacional, en la serie de *Registres d'affiches et publications des jurés crieurs de la Ville de Paris*. Aunque esta serie —F 48 a 61— incluye 14 volúmenes *in folio* que van desde 1651 a 1745, únicamente los dos primeros incluyen textos relativos al tacto: en F 48, fol. 419, el que anuncia la ceremonia de Pascua en 1655; en F 49, fols. 15, 33, 68, 101, 123, 147 y 192, los que anuncian las ceremonias del Día de Todos los Santos de 1655, los del 1° de enero, Pascua y Día de Todos los Santos de 1656; en F el 1° de enero y la Pascua de 1657; el 1° de enero de 1658. Todas están escritas según el mismo modelo. *Cf.* Lecoq, *Empiriques, somnambules et rebouteurs*, p. 15. La costumbre de hacer publicar con anticipación, por disposición del gran preboste, el anuncio de la ceremonia "en toda la ciudad de París, o en otro lugar donde se encuentre Su Majestad", fue señalada por Du Peyrat, p. 819.

los parques, en los claustros o en las iglesias. Como acudía mucha gente, la ceremonia resultaba fatigosa, sobre todo a causa del calor, y en particular para un rey niño, como fue el caso de Luis XIII al comienzo de su reinado.[148] Pero a menos que el soberano se encontrara seriamente indispuesto, nunca se sustraía a este deber de su cargo y se sacrificaba para atender la salud de sus súbditos. Sólo en épocas de epidemia no se admitía a los enfermos por temor a que propagaran el contagio, que podría llegar hasta el propio rey.[149] Pero los enfermos acudían lo mismo: "Me persiguen porfiadamente. Alegan que los reyes no mueren de peste... piensan que yo soy un rey de la baraja", se quejaba el pequeño Luis XIII, a quien esta "persecución" encolerizaba.[150]

Pero ello obedecía a que el don taumatúrgico no había perdido nada de su antigua popularidad. Poseemos algunas cifras referentes a Luis XIII y también, aunque con menos precisión, a Luis XIV. Se parecen a las antiguas cifras: algunos centenares y a veces más de un millar por sesión. En 1611, en todo el año, no menos de 2210; en 1620 fueron 3125; el día de Pascua de 1613 fueron 1070 en una sola sesión;[151] y el 22 de mayo de 1701, día de la Trinidad, fueron 2400.[152] Cuando por una razón u otra se interrumpía la periodicidad regular, en la oportunidad siguiente la afluencia tenía algo de aterrador. Así, Luis XIV no pudo tocar en la Pascua de 1698, aquejado de un ataque de gota; y entonces, en la fiesta siguiente, Pentecostés, el monarca vio precipitarse hacia él a cerca de 3000 escrofulosos.[153] En 1715, el sábado 8 de junio, vísperas de Pentecostés, "debido al fuerte

[148] Héroard, *Journal*, II, p. 32: "Il blémissoit un peu de travail et ne le voulut jamais faire paraître"; p. 76: "Il se trouve foible".

[149] Una ordenanza de Enrique IV del 20 de octubre de 1603, en la que se afirma que en razón de la "enfermedad contagiosa" que reina en algunas ciudades y provincias, no habrá tacto en el Día de Todos los Santos siguiente, fue publicada por J. J. Champollion-Figeac, *Le palais de Fontainebleau*, fol. 1866, p. 299.

[150] Héroard, II, p. 237.

[151] Héroard, *Journal*, II, pp. 59, 64, 76 (y Bibl. Nat., ms. franc. 4024); Héroard, ms. franc. 4026, fols. 294, 314 v, 341 v, 371 v; Héroard, *Journal*, II, p. 120.

[152] *Gazzette de France*, 1701, p. 251.

[153] Dangeau, *Journal*, ed. Soulié, V, p. 343.




DE PAR LE ROY,

ET MONSIEVR LE MARQVIS DE SOVCHES,
Preuost de l'Hostel de sa Maiesté, & Grande Preuosté de France.

ON faict à sçauoir à tous qu'il appartiendra, que Dimanche prochain iour de Pasques, Sa Maiesté touchera les Malades des Escroüelles, dans les Galleries du Louure, à dix heures du matin, à ce que nul n'en pretende cause d'ignorance, & que ceux qui sont attaquez dudit mal ayent à s'y trouuer, si bon leur semble. Faict à Paris, le Roy y estant, le vingt-sixiesme Mars mil six cens cinquante-sept. Signé, DE SOVCHES.

Leu & publié à son de Trompe & cry public par tous les Carrefours de cette Ville & Faux-bourgs de Paris, par moy Charles Canto Crieur Iuré de sa Maiesté, accompagné de Jean du Bos, Jacques le Frain, & Estienne Chappé Jurez Trompettes dudit Seigneur, & affiché, le vingt-sixiesme Mars, mil six cens cinquante-sept. Signé, CANTO.

calor", el rey realizó por última vez el acto de curar, ya próximo a morir, y tocó entonces alrededor de 1700 personas.[154]

Al igual que en el pasado, también ahora se congregaba una multitud cosmopolita y apretada que desbordaba en los días prescritos los alrededores de los palacios reales; y no menos que antaño, el prestigio del milagro francés traspasaba las fronteras del reino. En rigor, para hablar como el padre Maimbourg, "el imperio" de este rey maravilloso no se veía limitado por ninguna frontera natural, "ni por las cadenas de los Pirineos o de los Alpes, ni por el Rin, ni por el Océano", pues "la misma naturaleza le estaba sometida".[155] Un testigo ocular, Josué Barbier, que se encontraba en junio de 1618 en Saint-Germain-en-Laye, cerca de la corte, nos dejó una descripción

[154] *Ibid.*, XV, p. 432.

[155] *De Galliae regum excellentia*, 1641, p. 27: "Imperium non Pyrenaeorumm jugis aut Alpium, non Rheni metis et Oceani circumscriptum, sed ultra naturae fines ac terminos, in aegritudinem ipsam et morbos, a quibus nulla Reges possunt imperia vindicare, propagatum acceperunt... Ita Galliae Regum arbitrio subiectam esse naturam".

pintoresca de toda esta multitud abigarrada, donde se mezclaban "españoles, portugueses, italianos, alemanes, suizos, flamencos, tanto como franceses mismos", tal como él lo presenció el día de Pentecostés, dispuestos "todo a lo largo del ancho camino y bajo los parajes sombreados del parque", aguardando la llegada del rey adolescente.[156]

Los hombres de Iglesia acudían al igual que los demás. Cuando menos, sabemos de tres jesuitas portugueses que en esa época hicieron el viaje a Francia para ser tocados.[157] Y las artes solían ponerse al servicio de este prestigio universal. Cuando los burgueses de Bolonia visitaban su Palacio Municipal, no tenían más que alzar la vista para encontrarse con el asombroso poder que el rey de Francia poseía "sobre la naturaleza". Entre 1658 y 1662, el cardenal Jerónimo Farnesio, que gobernaba aquella ciudad en calidad de legado, hizo decorar una galería del viejo Palazzo con frescos realizados según el gusto pomposo y teatral de la escuela boloñesa: ocho grandes composiciones, cada una de las cuales reconstruía un episodio de la historia, legendaria o real, de la antigua ciudad. Y el cardenal Farnesio, que era miembro de una casa con linaje de príncipes y con lazos políticos muy estrechos que por entonces lo vinculaban a Francia, recordó oportunamente que Francisco I se había presentado en 1515 ante la población boloñesa en el papel de taumaturgo; y es así que sobre la pared de la derecha puede verse al rey todavía hoy, tal como lo pintaron Carlos Cignani y Emilio Taruffi, rozando con su mano el cuello de una mujer arrodillada, mientras que a su alrededor los pajes y hombres de armas, los enfermos de pie o en cuclillas forman grupos hábilmente equilibrados, de conformidad con las leyes del arte clásico.[158]

[156] *Des miraculeux effects*, p. 25.

[157] Héroard, ms. franc. 4 026, fol. 341 v (16 de agosto de 1620): "touché deux jésuites portugais malades"; A. Franco, *Synopsis annalium Societatis Jesu*, texto citado *infra*, p. 525, n. 42 (las fechas hacen poco creíble que el jesuita mencionado por Franco, muerto en 1657, sin duda pocos años después de haber sido tocado, fuera uno de los personajes mencionados en 1620 por Héroard).

[158] Más adelante, apéndice II, núm. 11. Sobre el papel de los Farnesio y el apoyo que les dio Francia contra el papado a partir de 1658, véase Ch. Gérin, *Louis XIV et le Saint Siège*, 2 vols., 1894; en 1667, el cardenal Farnesio fue puesto en la lista de los candidatos a la tiara que le eran agradables al rey de Francia (*ibid.*, II, p. 185).

Entre los extranjeros que acostumbraban acudir a solicitar al rey de Francia su curación, los más numerosos fueron siempre españoles. Como para recompensar esta devoción, se les reservaba el primer lugar cuando se disponía a los enfermos en orden antes de la ceremonia.[159] Por otra parte, como eran vistos por la opinión francesa con poco favor por ser miembros de esa nación, era común que corrieran pullas a propósito de su excesivo celo. Los políticos y los protestantes afirmaban en tiempos de Luis XIII que era bien sabido por qué, en esa época de la Liga, Belarmino, Commolet y las demás lumbreras de la Compañía de Jesús se esforzaban por darle el reino de Francia a la casa de España: era por caridad, a fin de facilitarle a este pueblo escrofuloso el acceso hasta su médico oficial.[160] O bien se relataba esta divertida historia con la que el padre Maimbourg hizo las delicias de los alumnos del colegio de Ruán, un día de distribución de premios: un gran señor español sufría de escrófulas; sabía que sólo el contacto del rey de Francia le devolvería la salud, pero por orgullo no quería confesar su mal y sobre todo su fe en las virtu-

[159] Hay numerosos testimonios. Por ejemplo: Héroard, II, pp. 215 y 233; Du Laurens, p. 8; De l'Ancre, p. 166; Du Peyrat, p. 819; René Moreau, *De manu regia*, 1623, p. 19; ceremonial publicado por Franklin, p. 305. Los extranjeros recibían una limosna mayor que los franceses durante el reinado de Luis XIII: un cuarto de escudo en lugar de dos sueldos: Du Peyrat, p. 819; *cf.* Héroard, II, p. 33. Bajo Luis XIV, según Oroux, *Histoire ecclésiastique de la Cour*, I, p. 184, n.q. hubiera aumentado el valor de las limosnas en general, por lo menos en moneda de circulación corriente; pero siempre se conservaba una diferencia entre los extranjeros y los "naturales, franceses": 30 sueldos para los primeros, 15 para los segundos. Según Bonaventure de Sorria, *Abrégé de la vie de tres auguste et tres vertueuse princesse Marie-Thérèse d'Austriche reyne de France et de Navarre*, en 12, 1683, p. 88, esta reina hizo establecer en Poissy un hospicio "para alojar en él a todos los enfermos que venían de países alejados" a hacerse tocar. Pero los documentos citados por Octave Noël, *Histoire de la ville de Poissy*, París, 1869, pp. 254 y 306 ss., parecen indicar que el hospicio de Poissy fue fundado para los soldados del campo de Achères y "otros soldados de paso". Como en otro tiempo, a los enfermos que llegaban fuera de los días de tacto se los hacía esperar —al menos bajo Luis XIII— y se les enviaba a una limosna: Du Peyrat, p. 819. Españoles tocados por Luis XIV cuando su estado de salud le impedía tocar a los otros enfermos: Sourches, *Mémoires*, IX, p. 259; XI, p. 153; españoles e italianos tocados en las mismas condiciones, *ibid.*, VII, p. 175.

[160] La broma aparece en un panfleto de André Rivet: *Andreae Riveti Pictavi... Jesuita Vapulans, sive Castigatio Notarum Sylvestri Petrasanctae Romani, Loyolae Sectarii, in epistolam Petro Molinaei ad Balzacum...* Leyden, 1635, c. XIX, p. 388. Sobre la polémica a la que debe su nacimiento este librito, *cf.* C. Sommervogel *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, artículo *Pietra-Santa*, VI, col. 740, núm. 14. Lo divertido es que Morhof, *Princeps medicus (Diss. academicae)*, p. 157, parece haber tomado en serio esta broma.

des de un príncipe enemigo. Se presentó entonces en Fontainebleau, donde residía en ese momento Enrique IV, como quien hace una simple visita a la ciudad. Disimulaba su cuello totalmente estropeado por la enfermedad bajo su coraza y entre los pliegues de su ancha gorguera, según la moda de su país. El rey lo abrazó para darle la bienvenida y el español se curó.[161]

Pero los políticos no se burlaban; más bien se servían de los sentimientos de los enfermos españoles como medio de propaganda. En tiempos de Richelieu hubo un publicista del partido francés de Cataluña que invocó el argumento del milagro para tratar de convertir a sus compatriotas a la causa de los Borbones.[162]

Esta irradiación europea preocupaba a las dinastías rivales. ¿Qué mejor homenaje pudieron tributar a Francia que esas inquietudes que quedaron documentadas en los violentos ataques de los escritores a sueldo de la casa de Austria? Estos panfletarios, particularmente numerosos en la primera mitad del siglo, se mostraron extremadamente preocupados por el privilegio milagroso de los reyes de Francia; y a veces reivindicaban para sus señores —Habsburgo de Viena o de Madrid— un privilegio semejante, pero sin otro fundamento, como ya vimos, que el recuerdo de antiguas tentativas caídas en descrédito desde hacía tiempo, o más simplemente las inspiraciones de su propia imaginación. Pero siempre procuraron disminuir de todas las maneras posibles el valor de ese don tan popular.

Veamos un ejemplo bastante curioso de este estado de espíritu. En 1635 apareció un opúsculo hispanizante, *Marte galo,* que alcanzó alguna celebridad. Su autor se firmaba *Alexander Patricius Armacanus.* Por cierto que no negaba el milagro francés: ¡cómo iba a negar un milagro!; la audacia hubiese sido excesiva. Pero en cambio trataba de demostrar que el don del milagro es recibido de Dios a título puramente gratuito y no prueba en absoluto ni la santidad ni ninguna clase de superioridad en quien se ve favorecido por la voluntad

[161] *De excellentia,* pp. 31 ss.

[162] Francisco Martí y Viladamor, *Cataluña en Francia,* 1641 (*cf. supra,* p. 619). Al comienzo del libro aparece esta dedicatoria: "A Luis XIII, a Richelieu". El capítulo sobre las escrófulas va seguido de otro sobre las leyendas de las flores de lis y de la oriflama.

divina. La burra de Balaam profetizó, ¿pero diremos por ello que debía poseer sobre los demás asnos las prerrogativas del poder supremo?[163] Teoría en el fondo rigurosamente ortodoxa, pero que no solemos encontrar expuesta con tanto rigor. Es que bajo el seudónimo de *Armacanus* se ocultaba un grave teólogo: el obispo de Ypres, Jansenio. La pasión política se basaba en este caso en algunas teorías sobre la gracia y el arbitrio divinos, que lograrían bastante repercusión. Pero los que escribían libros podían decir lo que querían, y no por ello los españoles acudían menos al rey de Francia.

En cuanto a los visitantes notables, incluso luteranos, que llegaban a París, no hacía falta llevarlos a presenciar el tacto: ésta era una de las curiosidades de la capital, un espectáculo que había que ver, entre una misa con música y una sesión solemne de la Academia de las Inscripciones.[164]

Así, la historia del milagro real en la Francia del siglo XVII se nos aparece bastante apacible. Sin duda existían incrédulos. Parece que la mayoría de los protestantes lo eran decididamente. Un escritor proveniente de este bando, el ex pastor Josué Barbier, convertido al catolicismo a comienzos del reinado de Luis XIII y muy deseoso de utilizar en beneficio de sus intereses este cambio de religión, no vio nada mejor que dedicar al milagro real una obra de tono ditirámbico: *Los efectos milagrosos de la mano sagrada del cristianísimo rey de Francia para la curación de los enfermos y la conversión de los heréticos.* Allí acusa expresamente a sus ex correligionarios de no creer en

[163] *Mars Gallicus*, ed. de 1636, pp 65 ss. Véase en el milagro de las escrófulas la prueba de que los reyes de Francia poseían un poder más "sublime" que el de los demás reyes: sería "fidei Christianae fides... evellere", estar más loco que los husitas, para quienes la legitimidad de la autoridad dependía de la virtud de sus depositarios, pero que al menos no llegaban hasta exigir de éstos gracias extraordinarias. Dios hizo hablar a los asnos: "An forte et asinis inter asinos tribues praerogativas alicujus potestatis?" El *Mars Gallicus* —sobre el cual se puede consultar a G. Hubault, *De politicis in Richelium lingua latina libellis* (tesis de letras, París), St. Cloud [1856], pp. 72 ss.— era una respuesta al libro de Arroy mencionado *supra*, p. 615. Se le citó elogiosamente y el punto de vista hispanizante fue adoptado por el ilustre médico Van Helmont, nacido en Bruselas: *De virtute magna verborum ac rerum; Opera omnia*, en 4°, Francfort, 1707, p. 762, col. 2.

[164] Véase la curiosa obrita de Joaquín Cristóbal Nemeiz, *Séjour de Paris* (sólo el título está en francés; el texto, en alemán), Francfort, 1717, p. 191. Nemeiz había llegado a París en 1714 con los dos hijos del general sueco conde Stenbock, que eran sus alumnos.

estos "milagrosos efectos", ya fuera que atribuyeran las presuntas curaciones a "ilusiones del diablo", ya que negaran sin más su realidad.[165] Por supuesto, no debe entenderse que la opinión reformada en su conjunto fuera hostil a la monarquía antes de la Revocación e incluso después de ella. Hay toda una literatura absolutista de origen protestante. El *Discurso sobre la soberanía de los reyes*, publicado en 1650 por el pastor Moisés Amyraut y dirigido contra los revolucionarios ingleses; o el *Tratado del poder absoluto de los soberanos*, publicado en 1685 por el pastor Elie Merlat, son la obra presumiblemente sincera de súbditos profundamente fieles. Pero la imagen de la monarquía que nos transmiten estos adictos servidores del rey es la de una monarquía sin leyendas y sin milagros, que no tiene casi otro apoyo sentimental que el respeto a la Biblia, interpretada en sentido favorable al derecho divino de los príncipes. Pero es legítimo preguntarse si la lealtad de las masas hubiera podido mantenerse a la larga, en todo su ciego fervor, sin este fundamento maravilloso y místico que el calvinismo le quitó.

Moisés Amyraut tomó como tema de su *Discurso* el texto bíblico: "No toquéis a mis ungidos"; pero esta frase, tan rica de sentido para el pueblo creyente que el día de la consagración veía ungido a su señor con el bálsamo celeste que en otro tiempo había sido llevado por una paloma, ¿no sonaba demasiado hueca cuando se la dirigía a hombres que, lejos de reconocer al óleo de Reims algo sobrenatural, negaban al propio rito de la unción toda eficacia propia, y sólo le asignaban, tal como lo enseñaba el propio Amyraut, un valor pura y secamente simbólico?[166] En este sentido, Josué Barbier no se equivocó, quizás, al establecer una especie de incompatibilidad entre la religión reformada y el sentimiento monárquico, al menos tal como entendían a éste corrientemente, en la Francia del siglo XVII, los realistas exaltados.

[165] Pp. 69-73 (la obra apareció en 1618). Sobre el autor, *France protestante*, 2ª ed., I, col. 797, y Jacques Pannier, *L'Église réformée de Paris sous Louis XIII* (tesis teolog. prot., Estrasburgo), 1922, p. 501.

[166] *Cf.* Amyraut, pp. 77-78.

En la propia corte no todo el mundo se tomaba muy en serio el milagro. La propia cuñada de Luis XIV, la duquesa de Orleáns, educada en el protestantismo, se atrevió a expresar su íntima opinión en una carta que escribió después de la muerte del Gran Rey: "También se cree aquí que el séptimo hijo puede curar escrófulas mediante el tacto. Por mi parte, pienso que su tacto tiene tanta fuerza como el del rey de Francia", donde debe entenderse, evidentemente: tan poca fuerza.[167] Veremos más adelante la opinión de Saint-Simon, también expuesta durante otro reinado y quizás bajo la influencia subconsciente de un nuevo movimiento de ideas.[168] Es verosímil suponer que entre quienes rodeaban al rey debían encontrarse otras personas de poca fe, sobre todo entre los "libertinos", que preferían callar sobre este punto. Pero nadie duda en cambio de que la masa era plenamente creyente. La devoción de los enfermos prueba suficientemente su fervor.

La historia del milagro inglés fue más agitada. Durante el reinado de Carlos I nada parece semejarse a primera vista a lo que ocurría por entonces en Francia. El tacto se efectuaba en fechas más próximas entre sí que como sucedía en la corte de los Borbones. Se interrumpía en épocas de epidemia o a causa de calores demasiado intensos. Los días del tacto se indicaban de antemano mediante *proclamas* reales en todo el país.[169] La solemnidad se desarrollaba de acuerdo con las formas litúrgicas adaptadas por Isabel y Jacobo I a los usos de la Iglesia de Inglaterra.

[167] *Briefe der Prinzessin Elisabeth Charlotte von Orleans an die Raugräfin Louise*, ed. W. Menzel (*Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart*, VI), 1843, p. 407; 25 de junio de 1719: "Man meint hier auch dass der 7bente sohn die Ecruellen durch anrühren könte. Ich glaube aber dass Es Eben so Viel Krafft hatt alss der König In frankreich ahnrüren".

[168] Véase *infra*, p. 493.

[169] Un cierto número de proclamaciones del reinado de Carlos I (y una de Carlos II), que fijaban las fechas del tacto, prohibían el acceso a la corte a los enfermos cuando hubiere epidemia, o regulaban las condiciones de la ceremonia, fueron publicadas por Crawfurd, *King's Evil*, pp. 163 ss. *Cf. Calendar of State Papers, Domestic, Charles I*, en las fechas: 13 de mayo y 18 de junio de 1625; 17 de junio de 1628; 6 de abril y 12 de agosto de 1630 (esta última, p. 554 del volumen referente a los años 1629-1631); 25 de marzo, 13 de octubre y 8 de noviembre de 1631; 20 de junio de 1632; 11 de abril de 1633; 20 de abril, 23 de septiembre y 14 de diciembre de 1634; 28 de julio de 1635; 3 de septiembre de 1637.

La devoción era grande. No poseemos para este reino cifras precisas, pero todo coincide en mostrar que la fe y la devoción de los enfermos no habían disminuido para nada. Incluso había que defenderse contra un exceso de afluencia, que podía imponer al rey fatigas demasiado duras, a la vez que una carga inútilmente pesada al tesoro real. Algunas personas, después de ser tocadas por primera vez, trataban de repetir la experiencia, ya fuera porque, aliviadas insuficientemente por esta primera tentativa, tuvieran la esperanza de obtener un resultado mejor en un nuevo contacto, o ya tentadas por la magnitud de la limosna —por lo demás muy fácil de negociar como talismán—, que era el *ángel* tradicional. Para impedir este abuso, quedó prohibido presentarse más de una vez ante el rey. Y para asegurar la eficacia de esta medida, todos los escrofulosos que quisiesen participar en la ceremonia debían proveerse de antemano de un certificado que otorgaban el pastor y las diversas autoridades de su parroquia, estableciendo que no había sido tocado con anterioridad.[170]

Durante este reinado, el rito maravilloso se incorporó plenamente a la vida religiosa regular del país. En 1633, por una innovación significativa, el servicio para la "curación" figuró en el libro de oraciones —*The Boke of Common Prayer*— que la Iglesia nacional ponía en manos de todos.[171] En suma, estamos ante el cuadro de un

[170] Los certificados —exigidos por primera vez, al parecer, en una proclama del 13 de mayo de 1625, citada *supra*, p. 412, n. 42 (prescripción reiterada el 18 de junio de 1626: Crawfurd, *King's Evil*, p. 164)— permanecerán vigentes en los reinados siguientes. Bajo Carlos II se dispuso que se llevaría un registro en cada parroquia: *Notes and Queries*, 3ª serie, I (1862), p. 497. Por consiguiente, a partir de este periodo los certificados han quedado muy bien conservados. Y sobre todo durante el reinado de Carlos II muchos fueron mencionados o publicados; véase, por ejemplo, J. Charles Cox, *The Parish Registers of England (The Antiquary's Books)*, Londres [1910], p. 180; Pettigrew, *On Superstitions Connected with the History... of Medicine*, p. 138; Thiselton-Dyer, *Social Life as Told by Parish Registers*, 1898, p. 79; Barnes, en *Transactions of the Cumberland... Antiquarian Society*, XIII, p. 352; Andrews, *The Doctor*, p. 15; *Notes and Queries*, 8ª serie, VIII (1895), p. 174; 10ª serie, VI (1906), p. 345; Farquhar, III, pp. 97 ss. Su abundancia es una prueba más de la popularidad del tacto. Por supuesto, en Inglaterra, al igual que en Francia, los enfermos eran sometidos a un examen médico previo. Bajo Carlos I, el médico de servicio distribuía entre los admitidos unas fichas metálicas que les servían como boleto de entrada: Farquhar, I, pp. 123 ss; y también, sin duda, bajo Carlos II, Farquhar, II, pp. 124 ss.

[171] *The Boke of Common Prayer*, 1633, British Museum, 3406, fol. 5. El servicio reapareció en el *Book of Common Prayer* desde la Restauración: ed. de 1662 (Brit. Mus. c. 83, c. 13) *Cf.* [Simpson], *A Collection of Articles... of the Church of England*, Londres, 1661, p. 223. Se mantiene luego

milagro de vasta clientela, convertido en una de las instituciones de un Estado monárquico bien ordenado.[172]

Y también de un Estado netamente absolutista. En Francia, la monarquía de Luis XIII y de Luis XIV se mostraba tolerante en cuanto a los "séptimos hijos varones", a pesar de que le hacían una competencia bastante intensa al rey. Es verdad que, cuando reinaba Luis XIII, el arzobispo de Burdeos, Enrique de Sourdis, les prohibió a ciertas personas —probablemente a unos "séptimos"—, quienes pretendían curar escrófulas en su jurisdicción arzobispal, que siguieran ejerciendo su arte. Fundaba su prohibición en el principio de que "el privilegio de tocar a tales enfermos está reservado a la persona sagrada de nuestro cristianísimo rey".[173] Pero esta manifestación aparece completamente aislada.

En cambio, en Inglaterra, Carlos I o sus ministros declararon una guerra encarnizada a los competidores de la prerrogativa real. Tocar las escrófulas no siendo rey constituía un crimen de lesa majestad, que hasta podía merecer el ajusticiamiento en la célebre Cámara Estrellada:[174] susceptibilidad excesiva que acaso sea indicio de un poder absoluto asentado menos firmemente que el de los Borbones.

en las sucesivas ediciones del libro, incluso después de que los reyes de Inglaterra cesaron de practicar el milagro: véase *infra*, p. 486, n. 24. Descripción del rito inglés, sin mayor interés: J. C. Lünig, *Theatrum ceremoniale historico-politicum*, II, pp. 1043-1047.

[172] Al igual que en Francia, junto con las grandes ceremonias había tactos particulares para las personas cuya categoría les impedía confundirse con la multitud; parece que de esta manera fue curada la hija de lord Poulett, de lo que hablaremos más adelante.

[173] Ordenanza citada por G. Brunet, *Notice sur les sculptures des monuments religieux du département de la Gironde; Rev. archéolog.*, 1ª serie, XII, 1 (1855), p. 170: en 1679 se tocaba todavía a los enfermos atacados de escrófulas (en la capilla San Luis, en la iglesia St. Michel de Burdeos). Una ordenanza del arzobispo Enrique de Sourdis, del 23 de agosto de ese año, prohibió esta práctica porque "ce privilége de toucher tels malades est réservé à la personne sacrée de nostre roy tres chrétien, et quand bien même il se trouveroit quelque personne qui eût ce don, elle ne le pourroit sans notre permission expresse par écrit". Por esta última frase se ve que la interdicción no era quizás absoluta. En cuanto a la fecha de 1679, es sin duda el resultado de un *lapsus*, pues Enrique de Sourdis fue arzobispo de Burdeos desde 1629 hasta el 18 de junio de 1645, fecha de su muerte. M. Brutails, archivista de la Gironda, tuvo a bien hacerme saber que no parece haber señales de este texto en los archivos de su departamento. Pero no cabe asombrarse de ver a los tocadores de escrófulas de Burdeos ejerciendo su arte en una capilla; ya veremos más tarde que un charlatán de la misma laya, también de esa época, el caballero de San Huberto, obtuvo permiso de la autoridad diocesana para tocar contra la rabia en una capilla de París.

[174] En 1632, asunto de Jacques Philippe Gaudre o Boisgaudre: *Calendar of State Papers*,

Por lo demás, es fácil imaginar que los Estuardo prefirieran reservarse el monopolio del milagro. Los enfermos curados y que creían obtener su curación de manos del rey se convertían en fieles seguros de la monarquía. Un raro azar nos ha conservado un documento donde se pinta vívidamente el estado de ánimo que un tacto feliz podía engendrar. Un señor, lord Poulett, que tenía una hija muy débil, atacada de escrófulas, la envió a la corte donde fue tocada en 1631, y en seguida mejoró. Un secretario de Estado, lord Dorchester, se había ofrecido para presentarla al rey, y después del tacto el padre le escribió para agradecerle. Conservamos esa carta, de un acento realmente conmovedor:

> El retorno de una niña enferma curada hasta este punto hace revivir a un padre enfermo... ha sido una gran alegría para mí que Su Majestad se haya dignado tocar a mi pobre niña con sus manos benditas. Gracias a él y a la bendición de Dios, me ha devuelto una hija que yo tenía tan pocas esperanzas de conservar que ya había dado instrucciones para transportar de regreso su cadáver... pero ha retornado sana y salva; su salud mejora día tras día; verla me da motivo para recordar la graciosa bondad de Su Majestad hacia ella y hacia mí, y le doy gracias con toda humildad y gratitud.[175]

Seguramente que los sentimientos que expresaba en esta carta el noble lord debían ser los mismos de padres o madres más humildes,

Domestic, Charles I, 13 de enero y 7 de junio de 1632. En 1637, proceso de Richard Leverett (ante la Cámara Estrellada): Carlos Goodall, *The Royal College of Physicians of London*, en 4°, Londres, 1684, pp. 447 ss.: *Calendar of State Papers, Domestic, Charles I*, 19 de septiembre de 1637; *cf.* Crawfurd, *King's Evil*, p. 95. También en 1637, asunto de los Gilbert, de Prestleigh en Somerset; véase *supra*, p. 385.

[175] Carta (30 de abril de 1631) publicada por Green, *On the Cure by Touch*, p. 80. *Cf. Calendar of State Papers, Domestic, Charles I*, en su fecha. "Ye returne of my sicke childe with so much amendment hath much revived a sick Father... I am much joyed that his Majesty was pleased to touch my poor child with bis blessed hands, whereby. God's blessing accompanying that means, he hath given me a child which I had so little hope to keep, that I gave direction for her bones, doubting she would never be able to return, but she is come safe y home and mends every day in her health; and ye sight of her gives me as often occasion to remember his Majestees gratious goodness towards her and me, and in all humilitye and thankfulness to aknowledge it". Sobre John Poulett, primer barón Poulett (1586-1649), véase el *Dict. of National Biography*.

cuya voz no llegó hasta nosotros. ¿Qué nos importa que tales alegrías hayan nacido, por cierto, de una ilusión? No podríamos apreciar realmente la fuerza de la devoción hacia la monarquía si dejáramos de lado la historia de las efusiones de estos corazones agradecidos. Lord Poulett, aunque de ascendencia puritana, tomó partido más tarde contra el Parlamento y en favor del rey; sin duda el recuerdo del milagro no fue la única razón, y ni siquiera la principal, que determinó su actitud; pero, ¿cómo pensar que el día que adoptó esa decisión no le dedicó un pensamiento a su enfermita, curada por el rey cuando ya no tenía esperanza?

Llegó, pues, la guerra civil. La creencia en el don taumatúrgico fue entonces uno de los dogmas de esta fe en la monarquía, rechazada por los partidarios del Parlamento Largo, pero que seguía alentando en el ámbito de las multitudes. En 1642, Carlos I debió alejarse de Londres, donde la burguesía y los artesanos hacían causa común con los parlamentarios, y estableció su cuartel general en Oxford. Al año siguiente se imprimió e hizo circular en Londres una "humilde petición a la excelente Majestad del Rey, presentada por varios centenares de sus pobres súbditos afligidos por esta dolorosa enfermedad denominada mal real". Padecemos, decían allí los escrofulosos, un mal "sobrenatural", que sólo puede curarse por esos "medios de curación sobrenaturales, inherentes a la mano de vuestra sagrada Majestad". No podemos ir al encuentro de vuestra Majestad en Oxford, donde se halla "rodeada de tantas legiones de soldados", por lo que suplicamos a vuestra Majestad volver a Whitehall. Los presuntos peticionarios afirman que no quieren mezclarse en política, "teniendo ya bastante con nuestras propias miserias". No cabría tomar en serio esta protesta. Este pequeño escrito es evidentemente un panfleto monárquico: sus autores se quitaron la máscara cuando, al finalizar, declaran esperar que el retorno del rey traiga no sólo la curación de los enfermos, sino también la "del Estado, que languidece desde que Vuestra Alteza abandonó su palacio de Whitehall y que, al igual que nosotros, no se verá libre de sus males hasta que vuestra graciosa persona retorne".[176]

[176] Para el título, véase la bibliografía. De la enfermedad tratada, p. 4, de "that miraculous

Por otra parte, no era que Carlos I se negase a regresar a Londres; eran los londinenses quienes no querían admitirlo, al menos como soberano absoluto. De modo que era preciso actuar sobre ellos, en todo caso; y un publicista ingenioso concibió la idea de conmover a la opinión de la gran ciudad, haciendo hablar a los pobres escrofulosos. Sin duda que tenía sus buenas razones para querer pulsar esta cuerda emotiva. Los espectáculos a que se debió asistir durante la cautividad del rey permiten suponer que, en efecto, las personas atacadas de escrófulas lamentaron realmente la partida de su médico habitual.

En febrero de 1647, Carlos, al que los escoceses acababan de liberar, fue llevado hacia el sur por los comisionados del Parlamento. Durante todo ese viaje los enfermos acudieron a él, llevando con ellos la moneda —de oro si se podía, y si no, de plata— que el príncipe no estaba en condiciones de darles de su bolsa por no ser bastante rico, pero que podía colgar del cuello de sus pacientes si se quería que el rito resultara realmente eficaz. Los comisionados trataron de apartar a los enfermos con el pretexto bastante hipócrita de un posible contagio, "pues muchas de estas gentes en realidad estaban enfermas [no de escrófulas, sino] de otras enfermedades peligrosas, por lo que eran indignas de ser admitidas en presencia de su Majestad".[177]

and supernatural evill", se dice en la p. 6: "all maladies may have a remedy by physick but ours, which proceeding from unknowne mysterious causes claime onely that supernatural meanes of cure which in inherent in your sacred Majesty". En la misma página, los peticionarios declaran que no quieren mezclarse con las desgracias e iniquidades de su tiempo, "having enough to reflect and consider our owne miseries". En la p. 8 se quejan de no poder aproximarse al rey "so long as your Majestie resides at Oxford, invironed with so many legions of souldiers, who will be apt to hinder our accesse to your Court and Princely Person, which others that have formerly laboured with our Malady have so freely enjoyed at London". En la misma página: "your palace at Whitehall, where we all wish your Majestie, as well as for the cure of our infirmitie, as for the recovery of the State, which hath languished of a tedious sicknesse since your Highnesse departure from thence, and can no more be cured of its infirmitie then wee, till your gracious returne thither".

[177] *Journal of the House of Lords*, IX, p. 6: carta de los comisionados encargados de cuidar al rey, de fecha 9 de febrero de 1647. Señalan allí que durante el viaje del rey, tanto en Ripon como en Leeds "many diseased persons came, bringing with them Ribbons and Gold, and were only touched, without any other Ceremony". Envían copia de la declaración que publicaron en Leeds el 9 de febrero: "Whereas divers People do daily *resort unto the Court*, under Pretence of having the Evil; and whereas many of them are in Truth infected with other dangerous

El rey, siempre prisionero, fue instalado en Holmby y allí se repitieron idénticas escenas. La Cámara de los Comunes decidió entonces cortar por lo sano y designó un comité para que redactara una "Declaración destinada a difundirse entre el pueblo, sobre la superstición del tacto".[178] El texto de esta proclama parece haberse perdido y es una gran lástima, porque sería bueno conocer su exposición de motivos, que sin duda arrojaría una curiosa luz sobre los sentimientos de cierto sector con respecto a la realeza sagrada. Pero tenemos buenas razones para dudar de que haya tenido alguna influencia sobre la masa. No estaban totalmente equivocados los presuntos peticionarios de 1643 cuando afirmaban que el tacto era la única prerrogativa de que jamás podría privarse a la persona real.[179] Y cuando Carlos fue ejecutado, se atribuyó a sus reliquias —especialmente los pañuelos empapados en su sangre— el mismo poder de curar que en vida había poseído su sagrada mano.[180] Un rey mártir, incluso en

Diseases, and are therefore altogether unfit to come into the Presence of His Majesty". Sobre el fervor de los enfermos por ir al encuentro del rey durante este viaje, véase también el testimonio citado por Farquhar, I, p. 119. Desde antes de ser hecho prisionero, durante la guerra civil, Carlos debió sustituir el oro por la plata, por falta de aquél, en las limosnas del tacto: Χειρεξοχη, p. 8; Wiseman, *A Treatise of the King's Evil*, p. 247. De los pasajes de Browne citados en la nota siguiente, se deduce que las personas que iban al encuentro de Carlos durante su cautividad para hacerse tocar llevaban a veces una moneda de oro, otras veces de plata; y cuando el rey proporcionaba la moneda, ésta era de plata.

[178] *Journal of the House of Commons*, V, de fecha 22 de abril de 1647. La Cámara recibió "a letter from the Commissionners from Holdenby of 20 *Aprilis* 1647, concerning the Resort of great Numbers of People thither, to be Touched for the Healing". Se designó un comité para preparar "a Declaration to be set forth to the People, concerning the Superstition of being Touched for the Healing of the King's Evil". Los comisarios deberán "take care that the Resort of People thither, to be touched for the Evil, may be prevented" y harán publicar la declaración en el país. *Cf.* B. Whitelock, *Memorials of the English Affairs*, fol., Londres, 1732, p. 244. Yo no pude encontrar esta proclama; no figura en la abundante colección de lord Crawford, inventariada por Robert Steele, *A Bibliography of Royal Proclamations*, 1485-1714 (*Bibliotheca Lindesiana*, V-VI). Para el caso de un niño tocado en Holmby: Browne, *Adenochoiradelogia*, p. 148. Otros casos de personas tocadas por el rey prisionero, más tarde, *ibid.*, pp. 141-146. *Cf.* también *ibid.*, p. 163, e *infra*, p. 479.

[179] P. 4.

[180] Browne, *Adenochoiradelogia*, pp. 109 y 150 ss. De una anécdota referida en la p. 150 resultaría que las reliquias de esta clase eran conservadas y consideradas eficaces incluso por los oficiales del ejército parlamentario, lo que no es totalmente imposible. *Cf.* los panfletos monárquicos de 1649 y 1659 citados en *The Gentleman's Magazine*, 81 (1811), p. 125 (reproducido en *The Gentleman's Magazine Library*, ed. G. L. Gomme, III, 1884, p. 171); Wiseman, *Severall*

un país protestante, siempre tendía a transformarse en una especie de santo.

Los monárquicos pretendieron más tarde que Cromwell trató de ejercer el don milagroso, usurpando así en su beneficio hasta los privilegios sobrenaturales de la realeza;[181] pero por cierto que esto no fue más que una calumnia gratuita. Durante la República y el Protectorado nadie tocó enfermos en la Gran Bretaña, pero no por ello se extinguió la antigua fe. Carlos II, aun en el exilio, cumplía el milagro hereditario, distribuyéndoles a los enfermos, dada la penuria de su tesoro, monedas de plata en lugar de monedas de oro. Se acudía a él, y hasta un comerciante ingenioso se dedicó a organizar viajes por mar de los escrofulosos ingleses o escoceses hacia las ciudades de los Países Bajos, donde el príncipe mantenía una mínima corte.[182] Es más, se atribuía a las reliquias —si podemos llamarlas así— del pretendiente vivo el mismo poder que a las del rey muerto: un pañuelo embebido en su sangre a causa de una hemorragia nasal que sufrió durante su huida a Escocia, después de Worcester, fue considerado apto para curar escrófulas.[183] Es bueno tener muy presentes estos hechos cuando se intenta explicar la Restauración de 1660; no, por supuesto, porque haya que pensar que el rey fue llamado expresamente para curar a los escrofulosos, pero sí porque la persistencia de la fe en el don taumatúrgico fue uno de los síntomas de un estado de ánimo que el historiador de estos acontecimientos no puede soslayar.

Los artífices de la Restauración, que querían reavivar en los corazones la religión monárquica, no olvidaron por cierto el prestigio del milagro. El 30 de mayo de 1660, Carlos II, a quien el Parlamento acababa de reconocer, pero que se encontraba todavía en tierra extranjera, en Breda, procedió a una ceremonia de curación particularmen-

Chirurgical Treatises, I, p. 195; Crawfurd, *King's Evil*, p. 101; Farquhar, *Royal Charities*, II, p. 107; W. G. Black, *Folk-Medicine*, p. 100.

[181] Browne, p. 181.

[182] Browne, *Adenochoiradelogia*, pp. 156 ss.; *Relation en forme de journal du voyage et séjour que le sérénissime et tres puissant prince Charles II roy de la Grande-Bretagne a fait en Hollande*, en 4°, La Haya, 1660, p. 77.

[183] Farquhar, II, pp. 103-104, según los testimonios de dos monárquicos contemporáneos, Blount y Pepys; *cf.* Crawfurd, *King's Evil*, p. 102 (sin referencias).

te solemne.[184] No bien regresó a Inglaterra, tocó en varias ocasiones, en la Sala de Banquetes del Palacio de Whitehall, a los enfermos que acudieron en multitud.[185] Y los defensores de la realeza estimularon con su palabra y con su pluma el entusiasmo popular.

Sancroft, predicando en Westminster el 2 de diciembre de 1660, exhortaba a los fieles a esperar el alivio de las heridas del pueblo y de la Iglesia, "de esas manos sagradas a las que Dios permitió compartir un milagroso don de curación",[186] alegoría significativa que constituye en 1661 el fondo de un panfleto muy verborrágico y un tanto desatinado: los *Ostenta Carolina (Prodigios del rey Carlos)*, de Juan Bird.[187]

En 1665 apareció una obrita anónima, dedicada sin mayores metáforas al tacto mismo: Χειρεςοχη o *De la excelencia y eficacia de la mano real.*[188] Y por último, en 1684, tocó el turno a uno de los médicos del rey, Juan Browne, cuyo *Adenochoiradelogia (Estudio de las escrófulas)* constituye el equivalente exacto, en Inglaterra, a sesenta años de distancia, del tratado de Du Laurens. Consiste en una larga demostración, con gran acopio de argumentos y anécdotas, en favor del poder de curación del soberano.[189]

No corresponde al historiador sondear en el secreto de los corazones. Nunca sabremos lo que pensaba Carlos II de sí mismo con

[184] *Relation* (citada *supra*, p. 469, n. 182), pp. 75 y 77.

[185] Pepys, *Diary* y *Mercurius Politicus*, ambos de fecha 23 de junio de 1660, citados por Farquhar, *Royal Charities*, II, p. 109; *Diary and Correspondence of John Evelyn*, ed. W. Bray, pequeño en 8°, Londres, 1859, I, p. 357 (6 de julio de 1660). El ritual de Carlos II era el mismo que el de su padre. Se le encuentra en los *Books of Common Prayer*; *cf. supra*, p. 463, n. 171; reproducido por Crawfurd, p. 114. Descripción muy detallada en Evelyn, *Diary*, *loc. cit.*

[186] W. S[ancroft], *A Sermon Preached in St. Peter's Westminster on the First Sunday in Advent...*, Londres, 1660, p. 33: "therefore let us hope well of the *healing* of the *Wounds of the Daughter of our People*, since they are under the Cure of *those* very *Hands*, upon which God hath entailed a *Miraculous Gift of Healing*, as it were on purpose to raise up our Hopes in some Confidence, that we shall ow one day to those *sacred Hands*, next under God, the healing of the *Church's*, and the *People's* Evils, as well, as of the *King's*".

[187] Bird parece considerar que los éxitos de Carlos II fueron tales que harían desaparecer para siempre las escrófulas de su reino, así como el raquitismo *(reckets)*.

[188] Dedicado al duque de York (el futuro Jacobo II). Χειρεςοχη debe traducirse por *Excelencia de la Mano*.

[189] Al igual que el tratado de Du Laurens, la *Adenochoiradelogia* consiste en un estudio puramente médico sobre las escrófulas. Únicamente la tercera parte, titulada *Charisma Basilikon*, se refiere exclusivamente al tacto.

respecto al singular talento que le atribuían tan liberalmente sus súbditos. Pero no nos apresuremos a pensar en su escepticismo ni en su astucia: sería no estimar en su justo valor el poder del orgullo dinástico. Además, una cierta ligereza moral no excluye necesariamente la credulidad. En todo caso, cualesquiera que hayan sido los sentimientos íntimos del rey, el cumplimiento del milagro de curación es quizás la tarea real que cumplió más a conciencia. Tocó escrófulas mucho más frecuentemente que su vecino de Francia; en principio, lo hizo cada viernes, salvo en épocas de grandes calores. El ceremonial siguió siendo el mismo que con su padre y su abuelo. El único cambio se operó en 1665, cuando se sustituyó la moneda que se entregaba a los enfermos por una medalla acuñada especialmente para la ocasión y que no tenía ningún valor de circulación como numerario.[190]

Todavía en nuestros días, en las colecciones numismáticas inglesas pueden encontrarse con bastante frecuencia estas hermosas medallas de oro que, como los antiguos *ángeles*, llevan la figura de san Miguel derribando al dragón, con la leyenda *Soli Deo gloria*, y en el reverso un navío de tres mástiles con las velas henchidas por el viento. Los favorecidos con el milagro conservaban estas medallas preciosas como si fueran amuletos; y si varias llegaron hasta nosotros es porque muchas más debieron distribuirse por aquellos días.

Estamos en condiciones de apreciar en cifras la popularidad de Carlos II como médico. Presentamos algunas: desde mayo de 1660 —comienzo del rito— hasta septiembre de 1664, o sea, un poco más de cuatro años, fueron tocadas alrededor de 23 000 personas. Desde el 7 de abril de 1669 hasta el 14 de mayo de 1671 —apenas algo más de dos años— fueron 6 666, quizás más. Desde el 12 de febrero de 1684 hasta el 19 de febrero de 1685 —alrededor de un año y ya en el final del reinado, pues Carlos II murió el 6 de febrero siguiente— hubo un total de 6 610.

Por cierto que Browne exageraba cuando en 1684 afirmaba que

[190] Farquhar, II, pp. 134 *ss*.

"cerca de la mitad de la nación ha sido tocada y curada por Su Majestad Sagrada desde su feliz Restauración".[191] Pero sin temor a incurrir en error puede estimarse en 10 000 el número de escrofulosos que Carlos vio desfilar ante sí durante los quince años de su gobierno,[192] multitud abigarrada donde, si hemos de creerle a Browne, no faltaban extranjeros: alemanes, holandeses y hasta franceses; e incluso figuran (y lo sabemos por documentos seguros) algunos colonos de América: de Virginia, de New Hampshire, que atravesaron el océano para ir a buscar la curación en Whitehall.[193] Pero no puede dudarse de que los ingleses y los escoceses constituían, como es

[191] P. 105: "I do believe near half the Nation hath been Toucht and Healed by His Secred Majesty since His Happy Restauration".

[192] Las cifras de los enfermos tocados por Carlos II nos son suministradas por dos fuentes: primero por Browne, quien en un apéndice de su *Adenochoiradelogia*, pp. 197-199, proporciona: *a)* las cifras mes por mes, desde mayo de 1660 hasta septiembre de 1664, según un registro llevado por Thomas Haynes, "sergeant" de la capilla real; *b)* un registro llevado por Thomas Donkly, "keeper of his Majestic closet" (registro conservado en la capilla real), da las cifras, también mes por mes, desde mayo de 1667 hasta abril de 1682; segundo, por los certificados, relativos a las medallas entregadas, de los que hablaremos más adelante, en el apéndice I, pp. 544-545. Evidentemente, esta segunda fuente es más segura. En un buen número de meses se pueden comparar las cifras presentadas en ella con las de Browne; hay algunas divergencias entre ellas tanto en un sentido como en otro, pero la mayoría deben explicarse, al parecer, ya por faltas de copia cometidas por Browne o su informador, ya simplemente por errores de impresión; pero no hay en esos errores nada que modifique sensiblemente los totales o que afecte el orden de magnitudes de las estadísticas. Las indicaciones que proporciono en el texto fueron tomadas: primero, para el periodo de mayo de 1660 a septiembre de 1664, de Browne (cifra exacta, 23 801); segundo, para el periodo del 7 de abril de 1669 al 14 de mayo de 1671, de los certificados conservados en el Record Office. La restricción *cuando menos* 6 666 se impone, por cuanto nuestros certificados presentan algunas lagunas (desde el 15 de junio al 4 de julio de 1670; desde el 26 de febrero al 19 de marzo de 1671), pero es imposible saber si son efecto del azar o si corresponden a lapsos en que no tuvo lugar el tacto. Tercero, para el periodo del 12 de febrero de 1684 al 19 de febrero de 1685, también según los certificados (una sola laguna desde el 1° al 14 de enero de 1684). El total de las cifras dadas por Browne para los dos periodos que él considera (es decir, para todo el reinado, menos dos periodos de alrededor de dos años y medio cada uno: 1° de octubre de 1664 al 1° de mayo de 1667 y 1° de mayo de 1682 al 6 de febrero de 1685) es de 90 761 (*cf.* Farquhar, II, p. 132). De ahí mi aproximación para el reinado completo: alrededor de 100 000. No obstante, conviene no olvidar que se nos escapa un elemento de apreciación: según toda verosimilitud, algunos enfermos, a pesar de las órdenes tantas veces reiteradas, se presentaban varias veces al tacto. ¿Cuál fue la proporción de estos reincidentes? Jamás podremos saberlo. En cuanto al fervor en los días del tacto, *cf.* J. Evelyn, *Diary*, II, p. 205 (28 de marzo de 1684), citado por Crawfurd, *King's Evil*, p. 107, n. 2.

[193] Crawfurd, pp. 111-112.

natural, la mayoría. En suma, jamás un rey taumaturgo conoció mayor éxito.

La extensa interrupción del milagro en tiempos del Parlamento Largo y de Cromwell no hizo más que avivar la fe común. Los enfermos, privados por tanto tiempo del milagro sobrenatural, se precipitaron hacia su augusto curandero con una especie de furia, no bien regresó; pero esta primera afluencia no fue flor de un día: como acabamos de ver, se mantuvo a lo largo de todo el reinado. La idea de la realeza maravillosa, tratada con tanto desdén como superstición por la Cámara de los Comunes en 1647, se hallaba muy lejos de haber muerto.

Sin embargo, tenía poderosos adversarios, que persistían en sus ataques. La polémica de Browne en su *Adenochoiradelogia* contra los no conformistas, y hasta las historietas edificantes que se complacían en mostrar a no conformistas convertidos con respecto a la realeza como consecuencia de las curaciones milagrosas, prueban con elocuencia que no todo el mundo compartía la creencia popular. En 1684, un ministro presbiteriano fue perseguido por haber hablado mal del tacto.[194]

Pero tampoco en este bando se pensaba que había que descuidar el arma de lo maravilloso. En 1680, Monmouth, hijo natural de Carlos II, considerado por los whigs como el heredero designado en lugar de su tío el duque de York, cuya fe católica —según se creía— debía apartarlo del trono, realizó un viaje triunfal por los condados del oeste; y al parecer tocó escrófulas cuando menos una vez, a pesar de que ni siquiera a los ojos de sus partidarios era más que un futuro rey.[195] Cuando en 1685, siempre en nombre del protestantismo, le disputó a mano armada la corona a su tío convertido en Jacobo II, cumplió todos los actos reales y entre otros el rito de curación. Y és-

[194] Cobbetts, *Complete Collection of State Trials*, x, pp. 147 ss. El acusado, llamado Rosewell, condenado por el jurado sobre la base de testimonios poco seguros, fue indultado por el rey. El gobierno de Carlos II fue mucho menos celoso de la prerrogativa milagrosa del rey que el de Carlos I. Es digno de destacarse que Greatrakes (sobre el cual puede verse más adelante, p. 478) no fue jamás molestado. *Cf.* Crawfurd, *King's Evil*, p. 120.

[195] Green, *On the Cure by Touch*, pp. 86 ss., *cf. Gentleman's Magazine*, t. 81 (1811), p. 125 (reproducido por *The Gentleman's Magazine Library*, ed. G. L. Gomme, III, Londres, 1884, p. 171).

ta fue una de las imputaciones que se le dirigieron en el acta de acusación póstuma que lanzaron los magistrados de Jacobo II.[196] Es que todavía entonces no había rey verdadero sin milagro.

Sin embargo, el viejo rito, que de este modo emitía sus últimos fulgores, estaba en Inglaterra próximo a morir y en Francia, cuando menos, en decadencia.

[196] T. B. Howell, *State Trials*, XI, col. 1059.

VIII. DECADENCIA Y MUERTE DEL TACTO

1. CÓMO SE PERDIÓ LA FE EN EL MILAGRO REAL

LA DESAPARICIÓN DEFINITIVA DEL TACTO TUVO POR CAUSA INMEDIATA LAS revoluciones políticas en Inglaterra, luego en Francia; pero estos acontecimientos sólo tuvieron eficacia porque la fe en el carácter sobrenatural de la realeza había quedado profundamente quebrantada en los espíritus de cuando menos una parte de uno y otro pueblo. No pretendemos describir verdaderamente esta oscura inquietud de los espíritus; indicaremos solamente algunas de las razones que contribuyeron a derribar la antigua creencia.

Las curaciones efectuadas por los reyes eran sólo un caso entre muchos otros de estas curaciones maravillosas que casi no encontraron escepticismos durante mucho tiempo. Algunos hechos sirven para poner en evidencia esta mentalidad. En Francia, cuando menos desde Enrique II a Enrique IV, aparece el caso de la muy prestigiosa familia de los Bailleul, verdadera dinastía de hacedores de ensalmos, que poseyeron la virtud secreta, transmitida de padres a hijos, "de volver a poner en su lugar los huesos dislocados por una caída violenta, o quebrados por algún golpe; de remediar las contusiones de los nervios y de los miembros del cuerpo, volviéndolos a colocar en el lugar de donde se salieron y restableciendo su primitivo vigor". Después de ejercer este talento hereditario en su provincia natal, en el país de Caux, de un modo más o menos oscuro, los Bailleul aparecen en la corte de Enrique II; y allí siguieron curando torceduras o

fracturas y llegaron a ocupar los más altos empleos: Juan, abad de Joyenval y limosnero del rey; Nicolás, el primero de este nombre, que fue caballerizo ordinario de la Caballería real y gentilhombre de Cámara; quizás también Nicolás II, que bajo Luis XIII llegó a ser alto dignatario y superintendente de finanzas. El éxito de esta familia se debió, sin duda, a una técnica hábil que se transmitieron de generación en generación y que no tenía nada de sobrenatural. Pero no se le consideró de esta manera en el ambiente en que actuaron, como lo demuestra el poeta Scévola de Sainthe-Marthe, quien escribió su elogio en latín incluyendo a los miembros de esta familia entre los "ilustres de las Galias". En dicha composición compara las "gracias" acordadas por Dios a los Bailleul con el "favor extraordinario y absolutamente celeste", que permite a los reyes cristianísimos "curar el mal sensible e incurable de las ecrófulas" mediante "el solo contacto de sus manos".[1] Para la mayoría de los contemporáneos, los dos poderes de curación tenían un mismo origen sobrehumano, y la fe que se acordaba a ambos era la manifestación de una actitud intelectual semejante.

Estos médicos hereditarios se encontraban en todas partes y curaban toda clase de males. Ya encontramos en varias ocasiones a los "parientes" de san Pablo en Italia, a los "parientes" de santa Catalina en España, a los de san Roque, san Martín y san Huberto en Francia. Sobre todo estos últimos alcanzaron un destino extremadamente brillante en el siglo XVII. Sabemos que varios de ellos fueron gentilhombres o pretendidamente tales —¿esta ilustre descendencia no era por sí sola un título de nobleza?— o bien religiosos que dieron lus-

[1] Scaevola Sammarthanus, *Gallorum doctrina illustrium qui nostra patrumque memoria floruerunt elogia*, 1ª ed., 1598. Yo vi la edición de 1633: *Scaevolae et Abelii Sammarthanorum... opera latina et gallica*, I, pp. 155-157 (la información fue retocada después de la muerte de Enrique IV). Cito de la traducción de Colletet: Scevole de Sainte-Marthe, *Éloge des hommes illustres*, en 4°, París, 1644, pp. 555 ss. Sobre la obra, véase Aug. Hamon, *De Scaevolae Sammarthani vita et latine scriptis operibus* (tesis de letras, París), 1901. Genealogías de los Bailleul en Francisco Blanchard, *Les présidents à mortier du Parlement de Paris*, fol., 1647, p. 399, y el padre Anselmo, *Histoire généalogique de la maison royale de France*, II, fol., 1712, p. 1534. Ni uno ni otro aluden al don milagroso, ni tampoco el padre Pierre Le Moine en su *Epistre panegyrique à Mgr. le Président de Bailleul*, que figura después de *Le ministre sans reproche*, en 4°, 1645. No me parece imposible que Nicolás II —mencionado expresamente por Sainte-Marthe como dotado del mismo don que su padre— haya dejado de ejercerlo después.

tre a sus conventos. El más célebre fue Jorge Huberto, a quien ciertas cartas de patente expedidas por el rey y fechadas el 31 de diciembre de 1649 reconocieron expresamente como "descendiente del linaje y generación del glorioso san Huberto de Ardenas", y como capaz, gracias a esta filiación, "de curar a todas las personas mordidas por lobos o perros rabiosos y otras bestias atacadas de rabia, con sólo tocarlas en la cabeza y sin otra aplicación de remedio o medicamento".

El "caballero de san Huberto" —así se hacía llamar— ejerció su arte durante muchos años con brillo y provecho. Se ha citado un prospecto que él mismo publicó en 1701, "donde indicaba su dirección para quienes quisiesen hacerse tocar". Tuvo entre sus clientes (tanto más numerosos cuanto que se consideraba que su solo contacto tenía su efecto preventivo) a dos reyes de Francia —Luis XIII y Luis XIV—, a Gastón de Orleáns, al príncipe de Conti y al príncipe de Condé, el vencedor de Rocroy. Para todos estos señores, apasionados por la caza, las mordeduras de perros no eran ningún peligro imaginario. Encontrándose cierta vez en París, tocó en una capilla de la parroquia de san Eustaquio, por permiso especial del arzobispo Juan Francisco de Gondi, renovado por los sucesores de este prelado. Más de treinta obispos o arzobispos le concedieron la autorización para practicar en su diócesis. El 8 de julio de 1665, los Estados de la provincia de Bretaña votaron por otorgarle una gratificación de 400 libras.

Tampoco entonces la opinión corriente dejó de establecer una comparación entre el maravilloso talento de este taumaturgo neto y las virtudes milagrosas atribuidas oficialmente a los reyes. Y cuando odiosos escépticos se atrevían a poner en duda las curas efectuadas por el caballero o sus colegas, los creyentes respondían recurriendo al ejemplo del príncipe —según testimonio del abate Le Brun, también él un incrédulo—; y argumentaban: puesto que todo el mundo admite la eficacia del tacto real, ¿por qué encontrar tan extraordinario que "personas de cierta estirpe puedan curar determinados males"?[2]

[2] Sobre los parientes de los santos en general, véanse supra, p. 258, n. 33, y pp. 389-390. Sobre los de san Huberto, y más en particular sobre Jorge Hubert, bastará con remitir a Enrique

Los Borbones no eran, aun en su propio reino, los únicos que curaban escrófulas por derecho de nacimiento. Sin hablar ya del caso de los séptimos hijos varones, a los que nos referimos antes con suficiente extensión, la Francia del siglo XVII conoció cuando menos a una familia en la que se transmitía por la sangre un don muy semejante al que constituía el orgullo de la dinastía. Los descendientes de la casa de Aumont —una casa noble de Borgoña, con posesiones también en Berry— estaban considerados capaces de devolver la salud a los escrofulosos, distribuyéndoles pan bendito. Según escribió Andrés Favyn, en su *Historia de Navarra*, fue una tradición "inventada", que los apologistas habituales de la monarquía rechazaron: ¿no convenía reservar celosamente a los reyes el privilegio de curar el "mal real"? Demasiados autores serios mencionan a esta familia, como para que no haya gozado de alguna popularidad, cuando menos regional.[3]

En Inglaterra, bajo el reinado de Carlos II, un caballero irlandés, Valentín Greatrakes, se descubrió un buen día, por revelación divina, el talento de curar escrófulas. Y vio acudir a él a enfermos de los más distintos lugares. La municipalidad de Worcester —por los mismos días en que los Estados bretones le votaban una asignación al caballero de san Huberto— ofreció al tocador de escrófulas irlandés

Gaidoz, *La rage et St. Hubert*, pp. 112-119, donde se encontrará también una bibliografía. Las informaciones relativas al prospecto de 1701 y el pasaje sobre el tacto real las tomé de Le Brun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses*, II, pp. 105 y 112. Tiffaud, *L'exercice illégal de la médecine dans le Bas-Poitou*, 1899, p. 18, señala también descendientes de san Marculfo.

[3] Du Laurens, *De mirabili*, p. 21; Favyn, p. 1058; Du Peyrat, *Histoire ecclesiastique de la Cour*, p. 794; *Traité curieux de la guérison des écrouelles par l'attouchement des septennaires*, pp. 13 y 21; Thiers, *Traité des superstitions*, p. 443. Estos autores se rectifican muchas veces unos a otros (*véase* por ejemplo Du Peyrat, *loc. cit.*), prueba de que no se copiaron simplemente entre sí. Se atribuía una relación al poder maravilloso de esta casa con las Reliquias de los Reyes Magos, que habrían sido depositadas momentáneamente en Aumont, al ser transportadas desde Milán a Colonia durante el reinado de Federico Barbarroja; y también con una fuente sagrada, que se veneraba en el mismo lugar. Cabe suponer en esto algunas contaminaciones de la creencia, análogas a la que hicieron de san Marculfo el patrono del milagro real. K. Maurer, *Die bestimmten Familien zugeschriebene besondere Heilkraft; Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1896, p. 443, estudió algunos ejemplos de familias provistas hereditariamente de un poder de curación, pero refiriéndolas a Sicilia (*cf. ibid.*, p. 337) y a las leyendas escandinavas. Thiers, *loc. cit.*, p. 449, menciona a "la casa de Coutance en el Vendômois", a cuyos miembros se les atribuía la capacidad de curar "a los niños de cierta enfermedad con sólo tocarlos".

(the Stroker) un espléndido banquete. Nada le faltó al éxito de Greatrakes, ni siquiera provocar toda una guerra por escrito: en efecto, sus partidarios y sus enemigos se intercambiaron doctos panfletos. Sus fieles no eran únicamente personajes de poca monta: Roberto Boyle, miembro de la Real Sociedad, uno de los fundadores de la química moderna, proclamó su fe en él, a la vez que también en el milagro real.[4]

Pero, además, el estado de espíritu de los creyentes del tacto se reflejó claramente en las mismas obras que trataban de la virtud taumatúrgica de los reyes. Browne, por ejemplo, a pesar de ser médico y contemporáneo de Newton, aparece muy imbuido todavía de nociones de magia primitiva. Encontramos en él la extraordinaria historia de ese posadero de Winton, quien, enfermo de escrófulas, compró en una botica un recipiente lleno de un agua medicinal. Empleó primero este remedio sin éxito; pero después que recibió a distancia la bendición de Carlos I, a quien los soldados del Parlamento le impidieron aproximarse, volvió a su agua y se curó. A medida que sus heridas se cicatrizaban y que los tumores se reabsorbían, misteriosas excrecencias aparecieron en el recipiente de agua bendita, excavando huecos en el revestimiento de barniz. Alguien tuvo un día la desdichada idea de arrancarlas y entonces el mal retornó. Pero cuando se dejó de limpiar el frasco, la curación fue definitiva. En otros términos, aunque Browne no lo diga expresamente, la escrófula había pasado del hombre al recipiente de barro...[5] En rigor, la idea del milagro real se hallaba emparentada con toda una concepción del universo.

Y precisamente, no hay duda de que esta concepción fue poco a poco perdiendo terreno desde el Renacimiento, y sobre todo en el siglo XVIII. ¿Cómo? No es éste el lugar para desarrollar el punto. Baste recordar algo evidente: que la decadencia del milagro real se halla estrechamente ligada a este esfuerzo de los espíritus, al menos en una

[4] Se encontrarán las indicaciones necesarias y la bibliografía correspondiente en el *Dictionary of National Biography;* véase también Crawfurd, *King's Evil,* p. 143, y Farquhar, III, p. 102.

[5] *Adenochoiradelogia,* pp. 133 ss. (con una carta dirigida a Browne por el *Warden* de Winchester-College, que demuestra la veracidad de la anécdota).

élite, por eliminar del orden del mundo lo sobrenatural y lo arbitrario, y por concebir las instituciones políticas con un enfoque exclusivamente racional.

Pues acá aparece un segundo aspecto de la misma evolución intelectual, que le fue tan fatal como el primero a la vieja creencia cuyo destino nos interesa aquí. Los "filósofos", al habituar a la opinión corriente a la idea de que los soberanos no son más que representantes hereditarios del Estado, la desacostumbraron a buscar en ellos algo maravilloso. Se pueden pedir milagros a un jefe de derecho divino, cuyo mismo poder tiene sus raíces en una especie de sublime misterio, mas no se le piden a un funcionario, por elevada que sea su categoría y por indispensable que pueda parecer su función para la atención de la cosa pública.

Pero también operaron causas más particulares para precipitar la desaparición de la fe que por largo tiempo profesaron los pueblos de ambos reinos en las virtudes del tacto real: la repercusión de las luchas civiles y religiosas. En Inglaterra, como vimos, los protestantes más radicales le fueron desde temprano hostiles, tanto por razones doctrinarias como por odio a la monarquía absoluta que los perseguía. Pero más que nada, tanto en uno como en otro país, las pretensiones milagrosas de dos dinastías, una católica y otra protestante, no dejaron de sembrar confusión entre los creyentes de ambas religiones. Hasta la Reforma, los súbditos del rey de Francia pudieron aceptar con tranquilidad las ambiciones del rey de Inglaterra y recíprocamente; pero cuando se consumó la ruptura religiosa, esta ecuanimidad se perdió. A decir verdad, los escritores anglicanos no tuvieron mayor dificultad en admitir las curas realizadas por los monarcas franceses; y se conformaron con reivindicar para su país —con evidente desprecio de la historia— el privilegio de haber sido el primero en poseer reyes médicos.[6] En cambio, los católicos se mostraron más intransigentes. Mientras los príncipes ingleses mantuvieron la señal de la cruz, sus súbditos "papistas", no queriendo cuestionar —aunque no fuera más que por orgullo nacional— la

[6] Tooker, *Charisma*, p. 83; Browne, *Adenochoiradelogia*, p. 63; *cf. supra*, p. 110.

maravillosa prerrogativa en la que habían creído tantas generaciones de ingleses, apelaron como último recurso al expediente de atribuir al símbolo sagrado la eficacia de cumplir por sí solo la obra de curación, aunque hubiera sido trazado por manos heréticas.[7]

Pero Jacobo I les arrebató esta última escapatoria. En Francia, y de modo general en el continente, casi todos los escritores católicos llegaron a la solución extrema, al no estar frenados por ningún escrúpulo patriótico: negaron el milagro inglés.[8] Tal fue en 1593 la posición del jesuita español Delrío, cuyas *Investigaciones acerca de las cosas mágicas,* editadas varias veces, alcanzaron gran ascendiente;[9] y asimismo, pocos años más tarde, la de las obras de los franceses Du Laurens y Du Peyrat.[10] Para estos autores, el tacto de los reyes de Inglaterra carecía de poder y su pretendido privilegio no era más que impostura o ilusión. Esto equivalía a reconocer la posibilidad de un vasto error colectivo: audacia peligrosa, ya que en definitiva la realidad del don maravilloso que se atribuía a los Borbones no se basaba en pruebas diferentes a las que invocaban en favor de los Tudor o los Estuardo los publicistas del otro lado de la Mancha. Si los ingleses se habían equivocado en cuanto a la virtud de la mano real, ¿no les podía haber ocurrido lo mismo a los franceses?

Delrío, en particular, desplegó en esta controversia un vigor crítico por cierto temible. Al no ser francés se sentía quizás más libre. Y no es que cuestionara la realidad de los prodigios cumplidos por la dinastía católica que reinaba en Francia: su celo religioso predominaba sobre el orgullo nacional, de ahí que los reconociera expresamente como auténticos; pero, sin duda, la preocupación de no

[7] A propósito de las curas efectuadas por Isabel, la teoría de Smitheus hace intervenir también la influencia de san Eduardo el Confesor [Richard Smith], *Florum historiae ecclesiasticae gentis Anglorum libri septem,* 1654, fol., París, I, III, cap. 19, sección IV, p. 230. La reina curaba "non virtute propria... sed virtute signi Crucis et ad testandam pietatem S. Edwardi, cui succedebat in Throno Angliae". Smith —que fue vicario apostólico en Inglaterra desde 1625 a 1629— no parece admitir las curaciones cumplidas por los sucesores de Isabel.

[8] De l'Ancre, *L'incrédulité et mescreance du sortilege,* 1622, p. 165, constituye la excepción. Admite las curaciones efectuadas por Jacobo I, pero piensa que este rey disponía "su mano en forma de cruz", sin duda a escondidas.

[9] *Disquisitionum,* ed. de 1606, pp. 60 ss.

[10] Du Laurens, *De mirabili,* p. 19; Du Peyrat, *Histoire ecclesiastique de la Cour,* pp. 796-801.

afirmar nada que pudiera acarrear el riesgo de quebrantar en algo el prestigio de los reyes médicos franceses, no lo inquietaba en la misma medida que si hubiese sido su súbdito. Procurando explicar el prestigio taumatúrgico de Isabel sin recurrir al milagro, vacila entre tres soluciones: o emplea emplastos secretos, es decir, es una grosera superchería; o hay influencia diabólica; o se trata de una simple "ficción", en el sentido de que la reina sólo sana a personas que no están realmente enfermas, pues, observa Delrío, ocurre siempre que ella no cure a todos los que se le presentan.[11]

Especialmente esta última observación y la hipótesis a la que servía de base estaban llenas de amenazas. Entre los numerosos lectores de las *Investigaciones* seguramente debe haber habido muchos que tuvieron la idea de aplicar el mismo argumento a los reyes de Francia. En 1755, el caballero de Jaucourt publicó, en la *Enciclopedia*, el artículo "Escrófulas". Por cierto que él no creía, ni siquiera para su país, en el poder taumatúrgico de los reyes. En su época, los "filósofos" habían sacudido los cimientos de la antigua fe; pero él no se atrevió a atacar de frente el privilegio reivindicado por la dinastía francesa. Se conformó con una breve mención y reservó toda su crítica y toda su ironía a las pretensiones de los soberanos ingleses. Fue un simple rodeo, evidentemente, para eludir una situación delicada sin tener problemas con la autoridad; mas sus lectores sin duda sobreentendían que sus ataques iban dirigidos por igual a las dos monarquías. Pero esta astucia de enciclopedistas representa lo que debió ser en muchos espíritus un camino seguido con sinceridad intelectual: se comenzó por dudar del milagro extranjero que la ortodoxia religiosa impedía admitir, pero la duda se extendió poco a poco al milagro nacional.

[11] *Loc. cit.*, p. 64: "sed ea cogimur dicere, vel fictitia, si non vere aegri: vel fieri physica aliqua vi emplastrorum, aut aliorum adhibitorum: vel ex pacto tacito vel expresso cura daemone". Para la información de las personas que se presentaron al tacto y no se curaron, véase p. 61; *cf. infra*, pp. 518-521. El año en que apareció la primera edición de *Disquisitionum* (1593) es el mismo de la conversión de Enrique IV. No era fácil considerar entonces a Francia regida por reyes católicos. ¿Delrio, en su *exposición sobre las escrófulas, haría entonces* alguna alusión a esta dificultad? No lo sé, porque no pude ver la edición anterior a la de 1606, donde se encuentra (p. 65) la fórmula prudente: "De Franciae regibus; quorum adhuc nullus apertè haeresim professus fui", reproducida por las ediciones siguientes.

2. EL FIN DEL RITO INGLÉS

Fue en Inglaterra donde los acontecimientos políticos pusieron fin en primer lugar a la antigua costumbre del tacto.

Jacobo II no era hombre de dejar caer en desuso la más maravillosa de las prerrogativas monárquicas. Más bien había enriquecido en este punto el patrimonio transmitido por sus predecesores. Sin duda que entre quienes lo rodeaban, algunos deben haber acariciado el proyecto de hacer revivir el viejo rito de los anillos medicinales: simple veleidad, que no tuvo consecuencias prácticas.[12] En cambio, Jacobo tocó escrófulas con frecuencia y, al igual que su hermano, vio acudir a él gran número de enfermos: 4 422 desde marzo de 1685 —el primer mes, según parece, en que comenzó a ejercer— hasta diciembre del mismo año;[13] y el 28 y el 30 de agosto de 1687, apenas un año antes de su caída, tocó a 350 y 450 personas, respectivamente, en

[12] Entre una colección de obras relativas al tacto de las escrófulas, la Biblioteca del "Surgeon General" del ejército norteamericano en Washington cuenta con un pequeño folleto en 8°, de ocho páginas, titulado *The Ceremonies of Blessing Cramp-Rings on Good Friday, Used by the Catholick Kings of England*. Debo una copia de este documento a la extremada amabilidad del teniente coronel F. H. Garrison, que la mencionó en su artículo titulado *A Relic of the King's Evil*. El mismo texto aparece reproducido, *1)* según un manuscrito, por *The Literary Magazine*, 1792; *2)* por W. Maskell, *Monumenta ritualia*, 2ª ed., III, p. 391, quien se sirvió de un manuscrito fechado en 1694, e incorporado a un ejemplar de las *Ceremonies for the Healing of them that be Diseased with the King's Evil, Used on the Time of King Henry VII*, impresas en 1686 por orden del rey (*cf.* Sparrow Simson, *On the Forms of Prayer*, p. 289); *3)* por Crawfurd, *Cramp-rings*, p. 184, sin duda según Maskell. Es la traducción fiel de la antigua liturgia, tal como aparece en el misal de María Tudor. El folleto conservado en Washington lleva fecha de 1694; por tanto, debió imprimirse después de la caída de Jacobo II (1688). Pero una nota aparecida en *Notes and Queries*, 6° serie, VIII (1883), p. 327, que menciona la existencia de este mismo opúsculo, indica que sólo debe considerarse una reimpresión. La primera edición parece haber aparecido en 1686. Es el mismo año en que el impresor real publicó, por orden recibida, la antigua liturgia de las escrófulas (*infra*, n. 15) y en que Jacobo II trató cada vez más de sustraerse al ministerio del clero anglicano para la ceremonia del tacto. Por lo demás, parece que en los ambientes jacobitas circuló el rumor de que los últimos Estuardo bendijeron los anillos; véase con referencia a Jacobo III la carta —que por otra parte niega el hecho— del secretario del príncipe, citada por Farquhar, IV, p. 169.

[13] Según los certificados relativos a la distribución de medallas, conservados en el *Record Office*; véase *infra*, apéndice 1, pp. 544-545.

el coro de la Catedral de Chester.[14] A comienzos de su reinado aceptó para esta ceremonia la asistencia de sacerdotes anglicanos; pero a partir de 1686 recurrió cada vez menos a ellos y prefirió más bien a miembros del clero católico. Parece que al mismo tiempo sustituyó el ritual vigente desde Jacobo I, por la antigua liturgia que se atribuyó a Enrique VII: volvió a emplear oraciones en latín, así como la invocación a la Virgen y a los santos y la señal de la cruz.[15] Este paso atrás sólo sirvió para desacreditar, ante una parte del público protestante, el milagro real, que parecía así confundirse con las pompas de un rito aborrecido.[16]

Guillermo de Orange, llevado al trono por la revolución de 1688, fue educado en el calvinismo, como en otro tiempo Jacobo I; y como éste, sólo veía en el rito de curación una práctica supersticiosa. Pero, más firme que su predecesor, se negó a tocar y se mantuvo siempre en esta actitud.[17] ¿Hay que ver aquí la diferencia entre dos tempera-

[14] *The Diary of Dr. Thomas Cartwright, Bishop of Chester* (*Camden Society*, XXII, 1843), pp. 74 y 75.

[15] Todos los testimonios sobre la actitud de Jacobo II aparecen reunidos diligentemente y discutidos con sensatez por Helen Farquhar, *Royal Charities*, II, pp. 103 ss. A decir verdad, no conocemos exactamente el servicio empleado por Jacobo II. Sabemos solamente que en 1686 el impresor del rey publicó, cumpliendo órdenes, la antigua liturgia católica que se atribuía a Enrique VII, en dos volúmenes diferentes: uno que incluía el texto en latín (*cf. supra*, pp. 408-409, y n. 31), y el otro, una traducción en lengua inglesa: Crawfurd, *King's Evil*, p. 132. Por otra parte, una carta confidencial del obispo de Carlisle de fecha 3 de junio de 1686 (ed. Magrath, *The Flemings in Oxford*, II, *Oxford Historical Society's Publications*, LXII, 1913, p. 159, citada por Farquhar, III, p. 404) contiene las expresiones siguientes: "Last week, his Majesty dismissed his Protestant Chaplains at Windsor from attending at ye Ceremony of Healing which was performed by his Romish Priests: ye service in Latin as in Henry 7th time", lo que parece zanjar definitivamente la cuestión. Sobre el escándalo provocado por las formas "papistas" del servicio, *cf.* los testimonios sobre la ceremonia del tacto que tuvo lugar en 1687 en Bath, recogidos por Green, *On the Cure by Touch*, pp. 90-91.

[16] En 1726, sir Richard Blackmore, *Discourses on the Gout... Preface*, p. lxviij, considera abiertamente la "superstición" del tacto como una impostura de los curas papistas.

[17] *Gazette de France*, 23 de abril de 1689, p. 188. "*De Londres le 28 avril 1689. Le 7 de ce mois* le Prince d'Orange dina chez Mylord Newport. Il devoit ce jour la suivant l'usage ordinaire, faire la cérémoine de toucher les malades, et laver les pieds a plusieurs pauvres comme ont toujours fait les Roys légitimes. Mais il déclara qu'il croyoit que ces cerémonies n'estoient pas exemtes de superstition; et il donna seulement ordre que les aumônes fussent distribuées aux pauvres selon la coûtume." *Cf.* también sir Richard Blackmore, *Discourses on the Gout... Preface*, p. lx; Rapin Thoyras, *Histoire d'Angleterre*, *libro* V, capítulo relativo a Eduardo el Confesor, ed. de La Haya, 1724, en 4°, t. I, p. 446; Macaulay, *The History of England*, cap. XIV, ed. Tauchnitz, I, pp. 145-146; Farquhar, *Royal Charities*, III, pp. 118 ss.

mentos individuales, un hombre de voluntad débil y un ánimo resuelto? Sin duda. Pero también indica la diferencia entre dos estados de conciencia colectiva: la renuncia al rito que la opinión pública no le aceptó a Jacobo I parece haber sido admitida sin demasiado escándalo un poco menos de un siglo después. En ciertos medios conservadores se conformaban con relatar que un enfermo al cual el rey, a pesar de proclamar su escepticismo, dejó que su mano lo tocara, se había curado por completo.[18] Pero los *tories* no se dieron por satisfechos. En 1702, la reina Ana tomó el poder, y desde el año siguiente aquéllos obtuvieron de ella que reiniciara la tradición milagrosa. Y la reina tocó a numerosos escrofulosos, tal como lo habían hecho sus antepasados, aunque con un rito simplificado.[19] "Cuestionar la realidad de este milagro hereditario —escribía durante este reinado Jeremías Collier, autor de una célebre *Historia eclesiástica de la Gran Bretaña*— es incurrir en los peores excesos del escepticismo, negar el testimonio de nuestros sentidos y llevar la incredulidad hasta la ridiculez."[20]

[18] Macaulay, *loc. cit.*

[19] Oldmixon, *The History of England During the Reigns of King William and Queen Mary, Queen Anne, King George I*, fol., Londres, 1735 (de inspiración *whig*), p. 301. El tacto vuelve a aparecer desde marzo o abril de 1703 a más tardar: Farquhar, *Royal Charities*, IV, p. 143. Se ha recordado a menudo que el doctor Johnson, de niño, fue tocado por la reina Ana: Boswell, *Life of Johnson*, ed. Ingpen, Londres, 1907, en 4°, I, p. 12, *cf.* Farquhar, IV, p. 145, n. 1. En este reinado entró en vigencia un nuevo ritual: la liturgia era más corta y el ceremonial estaba considerablemente simplificado; los enfermos se presentaban sólo una vez ante el soberano y cada uno recibía una moneda de oro inmediatamente después de ser tocado: Crawfurd, *King's Evil*, p. 146 (se publica allí el texto del servicio); Farquhar, *Royal Charities*, IV, p. 152. El *Wellcome Historical Medical Museum*, en Londres, posee un imán que proviene de la familia de John Rooper, *Deputy Cofferer* de la reina Ana, del que se dice se sirvió esta soberana para el tacto; a fin de evitar el contacto directo con los enfermos, ella habría tenido en su mano este imán al cumplir el gesto de curar, de modo que lo interponía entre sus dedos y las partes enfermas. *Cf.* Farquhar, IV, pp. 149 ss. (con fotografía). También debo informaciones útiles a la amabilidad de C. J. S. Thompson, conservador del museo. Es difícil pronunciarse sobre el valor que puede tener esta tradición. Sobre un anillo adornado con rubíes que Enrique VIII llevaba los días del tacto para preservarse del contagio, según se cree, Farquhar, p. 148.

[20] *An Ecclesiastical History of Great Britain*, ed. Barnham, I, Londres, 1840, p. 532 (la 1ª edición es de 1708): "King Edward the Confessor was the first that cured this distemper, and from him it has descended as an hereditary miracle upon all his successors. To dispute the matter of fact is to go to the excesses of scepticism, to deny our senses, and be incredulous even to ridiculousness".

Un buen *tory* debía hacer profesión de creer en la eficacia de la mano real: Swift no dejó de hacerlo.[21] Un juego de cartas patriótico, impreso en esta época, muestra como viñeta para el nueve de corazones a "Su Majestad la reina tocando escrófulas".[22] "Su Majestad" realizó el gesto de curación por última vez, según parece, el 27 de abril de 1714, poco más de tres meses antes de su muerte:[23] fecha memorable, que marca el término de un antiguo rito. A partir de ese día, nunca más ningún rey o reina de Inglaterra volvió a colgar en suelo inglés la moneda del cuello de los enfermos.

En efecto, los príncipes de la casa de Hannover, llamados a reinar en la Gran Bretaña en 1714, nunca intentaron reiniciar el milagro de las escrófulas. Todavía durante largos años, hasta en pleno reinado de Jorge II, el *Prayer-book* oficial siguió presentando el servicio litúrgico para la "curación" por el rey de los enfermos;[24] pero desde 1714 ya no fue más que una vana supervivencia: las antiguas oraciones dejaron de tener aplicación.

¿De dónde vino esta carencia de la nueva dinastía? ¿Se debió al horror de los *whigs*, que la apoyaban y la aconsejaban, hacia todo lo que recordara a la antigua monarquía de derecho divino? ¿O fue el deseo de no ponerse en contra de una cierta forma del sentimiento protestante? Sin duda, pero parece que estas consideraciones no lo explican del todo, aunque ejercieron su parte de influencia en la decisión adoptada por los príncipes hannoverianos. Pocos años antes, Monmouth, que también se apoyaba en el más riguroso protestantismo, tocó a enfermos, y no se sabe que sus amigos se hubiesen escandalizado por ello. En cambio Jorge I, que fue llamado al trono por el mismo partido, ¿por qué no intentó curar también? Quizás lo habría hecho, de no ser porque entre Monmouth y él existía una marcada diferencia desde el punto de vista del derecho monárquico estricto. Monmouth, hijo de Carlos II y de Lucía Walter, se decía na-

[21] *Journal to Stella*, carta XXII (28 de abril de 1711), ed. F. Ryland, p. 172.

[22] Véase *infra*, apéndice II, núm. 17.

[23] Green, *On the Cure by Touch*, p. 95.

[24] En las ediciones en lengua inglesa hasta 1732; en las ediciones latinas hasta 1759: véase Farquhar, *Royal Charities*, IV, pp. 153 ss., cuyas investigaciones dejan sin efecto los trabajos anteriores.

cido en matrimonio legítimo, de modo que se presentaba como rey por derecho de sangre. En cambio, habría sido una ridícula pretensión la de que Jorge, elector de Hannover, bisnieto de Jacobo I, a quien las necesidades de la sucesión protestante habían hecho rey de Inglaterra, se arrogara parecidos títulos.

En los ambientes jacobitas se contaba que un cierto caballero que había ido a suplicar a Jorge que tocara a su hijo recibió del rey el consejo, dado en tono de mal humor, de que acudiera ante el pretendiente Estuardo, que vivía exiliado más allá del mar. Y aun se agregaba que el consejo fue seguido y que el caballero, cuyo hijo resultó curado, se convirtió en fiel partidario de la antigua dinastía.[25] Es posible que esta historieta haya sido inventada en su totalidad por mero espíritu partidista; pero no deja de poseer una especie de verosimilitud psicológica, que aseguró su difusión. Es que sin duda expresaba con bastante exactitud el estado de espíritu de estos alemanes trasplantados a tierra inglesa. No eran ellos los herederos legítimos de la estirpe sagrada, y por consiguiente no se consideraban a sí mismos aptos para sustituirla en el milagro hereditario.

Ni Jacobo II, ni después su hijo, dejaron de practicar el gesto curador durante su exilio. Tocaron en Francia, en Avignon y en Italia.[26] Acudían a ellos desde Inglaterra, así como de regiones próximas a su lugar de residencia. El partido jacobita mantenía cuidadosamente la antigua creencia. En 1721, un polemista de este grupo dio a conocer una pretendida carta de un "gentilhombre de Roma que informaba sobre ciertas sorprendentes curas cumplidas recientemente en las vecindades de esta ciudad". Bajo una forma más velada reapa-

[25] Robert Chambers, *History of the Rebellion in Scotland in 1745-1746*, ed. de 1828, en 16, Edimburgo, I, p. 183. También se menciona que Jorge I, solicitado por una dama, consintió no en tocarla, sino en dejarse tocar por ella. Pero no sabemos si se curó; Crawfurd, p. 150.

[26] Jacobo II en París y en Saint-Germain: Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, cap. XV, ed. Garnier, XIV, p. 300; *Questions sur l'Encyclopédie*, artículo *Ecrouelles*, *ibid.*, XVIII, p. 469 (en el *Dictionnaire philosophique*). Jacobo III en París, Farquhar, *Royal Charities*, IV, p. 161 (?); en Avignon, véase *infra*, p. 488, n. 29; en Baños de Luca, Farquhar p. 170; en Roma, véase la nota siguiente. Para los documentos numismáticos, Farquhar, pp. 161 ss. Se considera que Jacobo II llegó a cumplir milagros póstumos, como un santo; pero en la lista no figura ninguna curación de escrófulas (véase G. du Bosq de Beaumont y M. Bernos, *La Cour des Stuarts à Saint-Germain en Laye*, 2ª ed., en 12, 1912, pp. 239 ss.); *cf.* también Farquhar, *Royal Charities*, III, p. 115, n. 1.

rece aquí el mismo tema que ya vimos, algo menos de un siglo antes, en la seudopetición de los escrofulosos que reclamaban el retorno a Londres de Carlos I: "Despertad, bretones... considerad que seréis tenidos por indignos del conocimiento que tenéis de este maravilloso poder y de los beneficios que podéis extraer de él, si lo despreciáis o descuidáis".[27] Es evidente que esta obrita alcanzó cierto éxito, ya que en el campo contrario se creyó necesario responderle. El médico Guillermo Beckett tomó a su cargo la tarea. Su *Investigación libre e imparcial sobre la antigüedad y eficacia del tacto de las escrófulas* es una obra de espíritu nacionalista y razonable, de acento moderado y, en suma, una de las más sensatas que se hayan dedicado jamás a la antigua "superstición" monárquica.

Pero esta dignidad de tono no fue observada por todo el mundo. La polémica antijacobita no se detuvo ante las ironías más gruesas y las alusiones rabelesianas —la era victoriana no había pasado todavía por allí—. Testimonio de ello es el violento articulito anónimo que apareció en 1737 en un diario *whig*, el *Common Sense*.[28] Y la controversia volvió a adquirir nuevo vigor en 1747. En este año, el historiador Carte, en una *Historia general de Inglaterra*, deslizó en una nota a pie de página una anécdota relativa a un habitante de Wells, en Somerset, quien en 1726 sufría de escrófulas y fue curado en Avignon por "el mayor de los descendientes en línea directa de una estirpe de reyes que en verdad, durante largos siglos, poseyó el poder de curar este mal merced a su tacto real".[29] La nota no pasó inadvertida: el ayuntamiento de Londres le retiró al pobre Carte la suscripción con que había favorecido su obra y los diarios *whigs* publicaron multitud de protestas durante varios meses.[30]

[27] "For shame, *Britons*, awake, and let not an universal Lethargy seize you; but consider that you ought to be accounted unworthy the knowledge and Benefits you may receive by this extraordinary Power, if it be despised or neglected".

[28] Reproducido por *Gentleman's Magazine*, t. 7 (1737), p. 495.

[29] *A General History of England*, I, IV, § III, p. 291, n. 4: "the eldest lineal descendant of a race of kings, who had indeed, for a long succession of ages, cured that distemper by the royal touch". Sobre el lugar donde tuvo lugar el tacto, véase Farquhar, IV, p. 167.

[30] *Gentleman's Magazine*, t. 18 (1748), pp. 13 ss. (*The Gentleman's Magazine Library*, III, pp. 165 ss.); *cf.* Farquhar, *Royal Charities*, IV, p. 167, n. 1.

A decir verdad, los adversarios de los Estuardo tenían algunas razones para mostrarse quisquillosos en este momento. No hacía todavía dos años que Carlos Eduardo había entrado triunfalmente en Edimburgo, en el viejo castillo real de Holyrood. Él no se decía rey, sino sólo representante y heredero del verdadero rey, que a los ojos de los jacobitas era su padre, "Jacobo III". Pero es curioso que Carlos Eduardo haya practicado el rito de curación en Holyrood, precisamente, cuando menos una vez.[31] Ya vimos que Monmouth, en 1680, cuando no era más que un pretendiente a la herencia y no a la corona, se atrevió a cumplir el rito real.[32] Estas incorrecciones que en épocas anteriores, más cuidadosas con los dogmas de la religión monárquica, no se habrían tolerado, prueban a su manera la decadencia de la antigua fe.

Carlos Eduardo volvió a Italia y se convirtió en rey legítimo a raíz de la muerte de su padre, y entonces siguió realizando el rito milagroso.[33] De él han quedado, como de Jacobo II y Jacobo III, medallas acuñadas en tierra extranjera para colgar de los cuellos de los enfermos tocados. Estas *touch-pieces* de los Estuardo exiliados son comúnmente de plata, y muy rara vez de oro: la desdicha de los tiempos no permitía ya el empleo del metal precioso tradicional. Después de la muerte de Carlos Eduardo, su hermano Enrique, cardenal de York, que se había pasado a las filas del pretendiente, practicó a su vez el rito de curación: su grabador habitual, Joaquín Hamerani, acuñó para él la medalla de rigor y en ella se ve, como lo pedía la costumbre, a san Miguel Arcángel derribando al dragón, y en el reverso la leyenda en latín: "Enrique IX, rey de la Gran Bretaña, de Francia y de Irlanda, cardenal, obispo de Tusculum".[34] "Enrique IX" murió en

[31] Robert Chambers, *History of the Rebellion in Scotland in 1745-1746*, ed. de 1828, I, p. 184. Jacobo III había tocado ya en Escocia en 1716: Farquhar, *Royal Charities*, IV, p. 166.

[32] Parece que incluso su hermana María (que no fue reconocida jamás por Carlos II), haya tocado también: Crawfurd, p. 138.

[33] Tacto practicado por Carlos Eduardo en Florencia, Pisa y Albano en 1770 y 1786; Farquhar, *Royal Charities*, IV, p. 174. La numismática del tacto bajo los Estuardo exiliados fue estudiada por Helen Farquhar con su habitual minuciosidad; IV, pp. 161 ss.

[34] Farquhar, IV, p. 177 (reproducción). Parece que, quizás en los tiempos de las guerras de la Revolución, "Enrique IX" debió recurrir a monedas de cobre o de estaño plateados; Farquhar, *loc. cit.*, p. 180.

1807. Con él se extinguió el linaje de los Estuardo y al mismo tiempo dejó de practicarse el tacto de las escrófulas: el milagro real murió junto con el linaje real.

En 1755, Hume escribió, en su *Historia de Inglaterra,* que "la práctica [del tacto] fue abandonada por primera vez por la presente dinastía [la casa de Hannover], la cual observó que este uso ya no impresionaba al populacho y aparecía cubierto de ridículo ante los ojos de los hombres de sentido común".[35] Es fácil estar de acuerdo con Hume en el segundo punto; pero en cuanto al primero, se engañó por cierto, arrastrado por ese optimismo que fue el rasgo común de todos los racionalistas de su tiempo, demasiado presurosos por creer en el triunfo de las "luces", como tantos de sus contemporáneos. El alma popular no abandonó, todavía por largo tiempo, la antigua creencia, a la que el rechazo de los hannoverianos no despojó de todas sus savias. Es cierto que desde entonces sólo fue dado a muy pocos enfermos obtener el contacto inmediato de una mano real. En tiempos de Hume, los Estuardo se presentaban y actuaban como taumaturgos, aun en su exilio, pero el número de ingleses que acudían a verlos a sus lejanas residencias para pedirles la salud, no parece haber sido jamás muy considerable.

Los fieles del milagro debieron conformarse con sucedáneos. Las medallas, acuñadas en otra época para distribuirse los días del tacto, fundidas en material perdurable, conservaron para el vulgo valor de amuletos. En 1736, los fabriqueros —*churchwardens*— de la parroquia de Minchinhampton, en el condado de Gloucester, no dejaron de ofrecer a los escrofulosos que hubieran sido tocados anteriormente por un rey la posibilidad de renovar la cinta de donde colga-

[35] Cap. III, ed. de 1792, p. 179: "...the practice was first dropped by the present royal family, who observed, that is could no longer give amazement to the populace, and was attended with ridicule in the eyes of all men of understanding". Voltaire escribió en las *Questions sur l'Encyclopédie,* artículo *Écrouelles,* ed. Garnier, t. XVIII, p. 470: "Quand le roi d'Angleterre, Jacques II, fut reconduit de Rochester à Whiteball [lors de sa premiére tentative de fuite, le 12 déc. 1688], on proposa de lui laisser faire quelques actes de royauté comme de toucher les écrouelles; il ne se présenta personne". Esta anécdota es poco verosímil y debe rechazársela como puramente calumniosa.

ba su moneda de oro.[36] De igual modo, y por mayor tiempo todavía, se atribuyó una virtud semejante a ciertas monedas, que en su origen habían sido acuñadas para servir de numerario, pero a las que la efigie de Carlos I, el rey mártir, confería de alguna manera una dignidad especial; y así, en las Islas Shetland, se transmitieron de generación en generación coronas o medias coronas de este príncipe, consideradas hasta 1838, y quizás más tarde aún, como los mejores remedios contra las escrófulas.[37] E igualmente se atribuía un poder de la misma naturaleza a ciertas reliquias personales: así, el pañuelo manchado con la sangre del cardenal de York, que todavía en 1901, en Irlanda, estaba considerado capaz de curar "el mal del rey".[38] Pero, ¿por qué hablar de reliquias?: bajo el reinado de la reina Victoria, en el condado de Ross, en Escocia, los campesinos veían panaceas universales en las monedas de oro más corrientes, y ello porque llevaban impreso "el retrato de la reina".[39]

Por supuesto, todos entendían perfectamente que estos talismanes, por preciados que fuesen, eran sólo medios laterales para entrar en relación con la propia persona real: cuanto más directa fuese la cosa, más valía. Escuchemos lo que relataba en 1903, en una nota sobre *las supervivencias de épocas pasadas en el condado de Ross*, Sheila Macdonald:

> Conocimos a un viejo pastor que sufría de escrófulas. Solía quejarse de que no podía aproximarse a su Graciosa Majestad [la reina Victoria] lo bastante cerca como para que ella lo tocara. Y estaba convencido de que, si lo consiguiese, su mal se curaría. "Pero desgraciadamente —decía con tristeza—, en vez de esto, tengo que conformarme con ir un día

[36] *Archaeologia*, XXXV, p. 452, n. a. *Cf.* para el uso de una moneda durante el reinado de Jorge I, Farquhar, IV, p. 159.

[37] Pettigrew, *On Superstitions*, pp. 153-154. Las monedas de san Luis, perforadas para suspenderlas del cuello o llevarse en el brazo, se emplearon a veces en Francia como talismanes contra las enfermedades; *cf.* Le Blanc, *Traité historique des monnoyes*, en 4°, Amsterdam, 1692, p. 176.

[38] Farquhar, IV, p. 180 (y comunicación personal de Helen Farquhar).

[39] Sheila Macdonald, *Old-world Survivals in Ross-shire*; *The Folk-lore*, XIV (1903), p. 372.

de éstos a Lochaber para hacerme curar por el curandero" —que era un séptimo hijo varón...[40]

En verdad, si las circunstancias no hubiesen impuesto a los ingleses una dinastía que no podía basar su legitimidad en la sangre sagrada y sí sólo en la elección de la nación, cabe preguntarse hasta cuándo la conciencia popular habría exigido que los reyes efectuaran la práctica del antiguo milagro. La Gran Bretaña debió la consolidación de su régimen parlamentario al advenimiento en 1714 de un príncipe extranjero, que no podía justificar su legitimidad ni en el derecho divino ni en su popularidad personal; y a ese hecho le debe también la Gran Bretaña haber eliminado antes que Francia lo sobrenatural de la política, y como consecuencia haber suprimido el viejo rito en el que se expresaba a la perfección la realeza sagrada de las antiguas épocas.

3. EL FIN DEL RITO FRANCÉS

En la Francia del siglo XVIII, el rito de curación siguió siendo practicado solemnemente por los reyes. Conocemos una única cifra relativa a Luis XV —aproximativa, por lo demás— de los enfermos que él tocó: el 29 de octubre de 1722, al día siguiente de su consagración, más de 2 000 escrofulosos se presentaron ante él en el parque de Saint-Rémi de Reims.[41] Vemos así que la antigua afluencia popular no había disminuido.

Sin embargo este reinado, en el que se hizo tan notoria la decadencia del prestigio monárquico, asestó un golpe muy rudo a la antigua ceremonia. Por lo menos en tres ocasiones ésta no pudo tener lugar por faltas del rey. Una antigua costumbre quería que el soberano curara sólo después de haber comulgado; pero en 1739, Luis XV,

[40] *Loc. cit.*, p. 372: "An old shepherd of ours who suffered from scrofula, or king's evil, often bewailed his inability to get within touching distance of Her late Gracious Majesty. He was convinced that by so doing his infirmity would at once be cured. 'Ach! no' he would say mournfully 'I must just be content to try and get to Lochaber instead some day, and get the *leighiche* (healer) there to cure me'".

[41] Relación impresa, publicada por la *Gazette de France*, Arch. Nat., K 1714, núm. 20.

que iniciaba su relación amorosa con madame de Mailly, fue impedido por su confesor de presentarse ante la Santa Mesa, así como de celebrar sus Pascuas.

También debió abstenerse de comulgar el día de Pascua de 1740 y en la Navidad de 1744. Y, en esas tres ocasiones, no tocó enfermos. El escándalo fue grande en París, por lo menos en 1739.[42] Y estas interrupciones en el milagro, debidas a la mala conducta del soberano, comenzaron a desacostumbrar a las multitudes a recurrir a él.

En cuanto a los círculos cultivados, el escepticismo se ocultaba cada vez menos. Las *Cartas persas* de 1721 tratan al "rey mago" con alguna ligereza.[43] Saint-Simon, cuando redacta sus *Memorias*, entre 1739 y 1751, se mofa de la pobre princesa de Soubise, amante de Luis XIV, que se decía haber muerto de escrófulas. La anécdota es de una divertida ferocidad; pero además parece inexacta: madame de Soubise no fue jamás amante del rey, y tampoco parece demostrado que haya padecido de escrófulas. Probablemente, Saint-Simon extrajo la materia de este relato calumnioso de algunos chismes de corte escuchados en su juventud; pero el giro que dio a la historia parece probar que él también sentía ya la influencia del espíritu nuevo. Hasta llega a hablar del "milagro que *se pretende* atribuir al tacto de nuestros reyes".[44]

Voltaire, no solamente en su *Correspondencia*, sino también, y más abiertamente, en las *Cuestiones acerca de la Enciclopedia*, no se

[42] Pascua de 1739: Luynes, *Mémoires*, ed. L. Dussieux y Soulié, II, 1860, p. 391; Barbier, *Journal*, ed. de la *Soc. de l'Hist. de France*, II, p. 224 ("cela a causé un grand scandale à Versailles et fait beaucoup de bruit à Paris"; Barbier considera que "nous sommes assez bien avec le pape pour que le fils ainé de l'Eglise eût une dispense pour faire ses Pâques, en quelque état qu'il fût, sans sacrilége et en sûreté de conscience"); marqués D'Argenson, *Journal et Mémoires*, ed. E. J. B. Rathery (*Soc. de l'Hist. de France*), II, p. 126. Pascua de 1740, Luynes, III, p. 176. Navidad de 1744, Luynes, VI, p. 193. Es errónea la indicación de P. de Nolhac, *Louis XV et Marie Laczinska*, en 12, 1902, p. 196 (para 1738): *cf.* Luynes, II, p. 99. A Luis XIV, en la Pascua de 1678, ya se le había negado la absolución por el padre De Champ, quien sustituía como confesor al padre De la Chaise, que se hallaba enfermo (marqués De Sourches, *Mémoires*, I, p. 209, n. 2). Es casi seguro que el monarca no tocó escrófulas en esta fiesta.

[43] *Cf. supra*, p. 121.

[44] Ed. Boislisle, XVII, pp. 74-75. Saint-Simon cree también, sin duda erróneamente, que varios de los hijos de madame de Soubise murieron de escrófulas. Después de la frase citada sobre el presunto milagro, escribe esto, cuya significación exacta no he podido determinar: la verité est que quand ils [los reyes] touchent les malades, c'est au sortir de la communion".

priva de burlarse de las virtudes milagrosas de la dinastía, e incluso se complace en revelar algunos fracasos resonantes: si hemos de creerle, Luis XI se habría mostrado incapaz de curar a san Francisco de Paula, y Luis XIV a una de sus amantes —madame de Soubise, sin duda—, a pesar de haber sido "muy bien tocada". En su *Ensayo sobre las costumbres*, presenta como modelo a seguir por los reyes de Francia el ejemplo de Guillermo de Orange, que renunció a esta "prerrogativa", y se atreve a escribir lo siguiente: "Llegará un tiempo en que la razón, que comienza a hacer algunos progresos en Francia, abolirá esta costumbre".[45]

Este desprestigio en que había caído el rito secular presenta para nosotros un grave inconveniente: hace muy difícil escribir su historia, pues los diarios de fines del siglo XVIII, aun los más pródigos en noticias de la corte, parecen haber considerado siempre que no era digno de su jerarquía periodística relatar una ceremonia tan vulgar.

Sin embargo, Luis XVI, al día siguiente de su consagración, fiel a la vieja usanza, vio comparecer ante sí a 2 400 escrofulosos.[46] ¿Siguió, como sus antecesores, practicando el tacto en las grandes fiestas? Esto es muy verosímil, pero yo no pude encontrar prueba documental de que así haya ocurrido. En todo caso, es seguro que el milagro no se desarrolló ya en la misma atmósfera de fe apacible que antes. Por lo pronto, bajo Luis XV y desde su consagración, el rey —seguramente sin ver malicia en ello y creyendo con toda sinceridad que seguía la antigua costumbre— modificó ligeramente la fórmula tradicional que acompañaba cada vez al gesto de tocar: en la segunda

[45] *Questions sur l'Encyclopédie*, artículo *Écrouelles* (ed. Garnier, en el *Dictionnaire philosophique*, XVIII, p. 469), donde se encuentra la anécdota sobre Francisco de Paula (p. 470): "Le saint ne guérit point le roi, le roi ne guérit point le saint". *Essai sur les Moeurs*, introducción, XXIII (t. XI, pp. 96-97), donde se lee, a propósito de la negativa de Guillermo III: "Si l'Angleterre éprouve jamais quelque grande révolution qui la replongue dans l'ignorance, alors elle aura des miracles tous les jours", y cap. XLII, *ibid.*, p. 365, donde viene la frase citada en el texto. Ella falta en la primera versión de este capítulo aparecida en el *Mercure* de mayo de 1746, pp. 29 ss. Yo no pude consultar la verdadera edición príncipe, la de 1756; la de 1761, I, p. 322, incluye nuestra frase. Carta a Federico II del 7 de julio de 1775 (anécdota sobre la amante de Luis XIV). *Cf.* también las notas manuscritas conocidas con el nombre de *Sottisier*, t. XXXII, p. 492.

[46] Relación impresa, publicada por la *Gazette de France*, Arch. Nat. K 1714, núm. 21 (38); Voltaire a Federico II, 7 de julio de 1775. Cuadro que representa a Luis XVI orando ante el relicario de san Marculfo; apéndice II, núm. 23.

parte de la frase, las palabras "Dios te cura" fueron sustituidas por "Dios te cure".[47] Es verdad que desde el siglo XVII algunos escritores que describieron la ceremonia ya proporcionan este giro, pero son testimonios sin valor, pues se trata de viajeros que redactan mucho después sus recuerdos, o de ínfimos cronistas sin autoridad ni vinculaciones oficiales. En cambio, todos los autores serios, y el propio ceremonial escrito en ese siglo, emplean el indicativo. Du Peyrat rechaza expresamente el subjuntivo como impropio. Pero nuestros últimos reyes taumaturgos se inclinaron inconscientemente hacia un modo dubitativo. Matiz casi imperceptible, pero que debe considerarse sintomático.

Más instructivo todavía es el episodio de los certificados de curación, que muestra un contraste muy vivo entre el comienzo y el final del siglo XVIII. Poco después de la coronación de Luis XV, el marqués de Argenson, entonces intendente de Hainaut, descubrió en su territorio a un enfermo que había sido tocado por el rey durante el viaje a Reims y que tres meses después se vio curado de su mal. Hizo entonces redactar el informe de este caso, con gran acopio de declaraciones y testimonios auténticos, por ser un hecho muy halagador para el orgullo monárquico, y se apresuró a remitirlo a París. Pensaba que de este modo se congraciaría con las altas esferas, pero debió sufrir una decepción: el secretario de Estado La Vrillière le "respondió secamente que todo eso estaba muy bien, pero que nadie ponía en duda el don que poseían nuestros reyes de efectuar estos prodigios".[48] Querer probar un dogma ¿no equivale para los verdaderos creyentes a dejar aflorar la sombra de una sospecha? En cambio, cin-

[47] Para Luis XV, relación citada *supra*, p. 492, n. 41 (p. 598). *Cf.* Regnault, *Dissertation*, p. 5. Para Luis XVI, relación citada *supra*, n. 46 (p. 30); *Le sacre et couronnement de Louis XVI roi de France et de Navarre*, en 4°, 1775, p. 79; [Alletz], *Ceremonial du sacre des rois de France*, 1775, p. 175. Se observará que según la relación de la consagración de Luis XV y los diversos textos relativos a la consagración de Luis XVI, el orden de las dos partes de la frase terminó invirtiéndose: "Dios te cure, el rey te toca". Clausel de Coussergues, *Du sacre des rois de France*, 1825, ofrece una relación de la consagración de Luis XIV, que presenta la fórmula con el subjuntivo (p. 657, *cf.* p. 150), pero no cita su fuente. Sobre los textos oficiales del siglo XVII, véase *supra*, p. 407, n. 23. Carlos X empleó también el subjuntivo, que ya se había hecho tradicional; pero erróneamente Landouzy, *Le toucher des écrouelles*, pp. 11 y 30, le atribuyó a él la iniciativa.

[48] *Journal et Mémoires du marquis d'Argenson*, I, p. 47.

cuenta y dos años después las cosas habían cambiado. Un cierto Rémy Rivière, de la parroquia de Matougues, fue tocado por Luis XVI en Reims y se curó. El intendente de Châlons, Rouillé d'Orfeuil, tuvo conocimiento del hecho y el 17 de noviembre de 1775 se apresuró a enviar a Versalles un certificado "firmado por el médico del lugar, así como por el cura y los principales habitantes". Esta vez el secretario de Estado encargado de la correspondencia con la Champaña, llamado Bertin, le respondió el 7 de diciembre en los siguientes términos: "He recibido, señor, la carta que me habéis escrito, referente a la curación del nombrado Rémy Rivière, y la he presentado al rey. Si en el futuro tenéis conocimiento de curaciones semejantes, os serviréis informarme de ello".[49]

Poseemos también otros cuatro certificados expedidos en la misma jurisdicción y en la de Soissons, en noviembre y diciembre de 1775, correspondientes a cuatro niños a quienes tocó Luis XVI después de su consagración, y que se curaron, según se dijo. No sabemos de fuente segura si esos certificados fueron comunicados al ministro y al rey; pero cabe suponer que la carta de Bertin debió decidir a los intendentes, si tuvieron conocimiento de ésta, a no quedarse con ellos en su cartera.[50] Ya no eran cosa de desdeñar las pruebas experimentales del milagro.

Llegó un momento —en 1789 según parecería— en que Luis XVI debió renunciar al ejercicio de su poder maravilloso, como a todo lo que tuviera relación con el derecho divino. ¿Cuándo tuvo lugar el último tacto que realizó este rey?. Desgraciadamente no he podido descubrirlo. Sólo puedo dejar indicado este curioso problemita a los

[49] La carta de Rouillé d'Orfeuil y la respuesta de Bertin, Arch. de la Marne, C. 229; la primera publicada en Ledouble, *Notice sur Corbeny*, p. 211. Debo una copia de la segunda a la amabilidad del archivista del departamento.

[50] Certificados publicados por Cerf, *Du toucher des écrouelles*, pp. 253 ss.; y con dos correcciones por Ledouble, *Notice sur Corbeny*, p. 212. Fechas extremas: 26 de noviembre-3 de diciembre de 1775. Ninguno de los dos editores indica su fuente con precisión; parecería que los tomaron de los archivos del Hospicio de San Marculfo. Sin embargo, el inventario del fondo de san Marculfo en los archivos hospitalarios de Reims, del que existe una copia en los Arch. Nat., F^2 I 1555, no indica nada semejante. Las localidades habitadas por los enfermos curados son Bucilly, en la circunscripción de Soissons (dos casos), Condé-les-Herpy y Château-Porcien, en el de Châlons.

investigadores: en caso de resolverlo, se determinaría con toda exactitud la fecha en que la vieja realeza sagrada dejó de parecer soportable a la opinión pública.[51]

Agreguemos que ninguna de las reliquias del "Rey Mártir" poseyó, como antes las de Carlos I de Inglaterra, el poder de curar el mal del rey. El milagro real había muerto, juntamente con la fe monárquica.

Sin embargo, se trató de resucitarlo todavía una vez más. Carlos X fue consagrado en 1825. En un último destello de esplendor, la realeza santa y casi sacerdotal desplegó su pompa ya algo caduca. "Helo ahí, sacerdote y rey", exclamó Victor Hugo al pintar la consagración del nuevo ungido del Señor, en su *Oda de la consagración*.[52] ¿Debía resucitar igualmente la tradición del tacto? Los que rodeaban al soberano se hallaban divididos. El barón de Damas, entonces ministro de relaciones exteriores y animado por una fe ardiente en las virtudes de la mano real, nos dejó en sus *Memorias* un eco de tales disensiones.

> Varios hombres de letras encargados de estudiar la cuestión afirmaron seriamente que este tacto de las escrófulas era una antigua superstición popular que había que cuidarse muy bien de actualizar. Y aunque todos éramos cristianos, se adoptó esta idea, de modo que se decidió, a pesar del clero, que el rey no acudiría. Pero el pueblo no lo entendió así...[53]

[51] A primera vista parecería natural buscar la solución del enigma en los periódicos de la época. Pero ninguno de los que pude ver (la *Gazette de France* para todo el reinado y numerosas búsquedas en el *Mercure* y el *Journal de Paris*) menciona jamás la solemnidad del tacto, incluido el periodo del reinado en el que, según toda probabilidad, debe haber tenido lugar. Ya señalé antes esta especie de pudor que pareció tenerse para hablar de este rito que tanto chocaba a los espíritus "iluminados". También se pensó consultar el *Journal* de Luis XVI, que se publicó para el periodo 1766-1778 por parte del conde Beauchamp, en 1902 (no circuló nunca comercialmente; yo tuve en mis manos el ejemplar de los Arch. Nat.); pero allí tampoco se encuentra ninguna mención referente al tacto.

[52] *Odes et Ballades*, oda cuarta, VII. La nota (p. 322 de la edición de las *Œuvres complètes*, Hetzel y Quantin) dice así: "Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisédech. L'église appelle le roy *l'évêque du dehors*; à la messe du sacre il communie sous les deux espèces".

[53] *Mémoires*, II, 1923, p. 65. Se encontrará en el apéndice al tomo II, pp. 305-306, una nota sobre el tacto, redactada por Damas en 1853, luego de una visita que le hizo entonces a monseñor Gousset, arzobispo de Reims. La utilizaremos más adelante.

Estos "hombres de letras" se atribuían sin duda el derecho a elegir a su arbitrio de entre la herencia del pasado. Amaban la Edad Media, pero adaptada al gusto del momento, es decir, suavizada. Querían revivir los usos medievales que encontraban en la poesía, pero rechazaban todo lo que parecía traducir con demasiada fuerza la barbarie "gótica".

Un historiador católico, que pensaba que no se podía ser tradicionalista a medias, se burlaba de estos remilgos: "La caballería era deliciosa, la Santa Redoma era ya una audacia, y en cuanto a las escrófulas, no se quería oír hablar de ellas".[54] Y además, como lo escribió el *Amigo de la religión*, se temía "suministrar un pretexto a las irrisiones de la incredulidad".[55] No obstante, un pequeño grupo activo —*que tenía a la cabeza a un sacerdote ultra*, el abate Desgenettes, cura de las Misiones Extranjeras y arzobispo de Reims, monseñor Latil— estaba resuelto a revivir el pasado, tanto en este punto como en los demás. Estos hombres emprendedores parece que forzaron la mano del monarca indeciso: despreciando los deseos de los habitantes de Corbeny, que le habían pedido a Carlos X que reiniciara en ese lugar su antigua peregrinación, reunieron en Reims misma, en el Hospicio de San Marculfo —un hospital fundado en el siglo XVII—, a cuanto escrofuloso pudieron encontrar.[56] Por lo demás, es posible que, como lo indica el barón de Damas, si no todo "el pueblo", cuando menos una buena parte de la opinión popular les prestara cierto apoyo: es evidente que entre los humildes no se había extinguido del todo el recuerdo de los antiguos prodigios y del entusiasmo que los acompañó en otro tiempo. Hasta último momento, Carlos se resistió a dejarse convencer. Un día ordenó que fueran despedidos los po-

[54] León Aubineau, p. 14 de la *Notice* citada *infra*, n. 56. Es sabido que L. Aubineau formuló una crítica no carente de valor a las teorías de Agustín Thierry.

[55] 9 de noviembre de 1825, p. 402.

[56] Sobre el papel del abate Desgenettes, véase León Aubineau, *Notice sur M. Desgenettes*, en 18, 1860, pp. 13-15 (reproducido en la *Notice Biographique* que el abate G. Desfossés puso al frente de las *Œuvres inédites de M. Charles-Eléonore Dufriche Desgenettes*, en 8° [1860], pp. LXVI-LXVII). *Cf.* también Cahier, *Caractéristiques des saints*, 1867, I, p. 264. Petición de los habitantes de Corbeny, publicada por S. A., *L'hermite de Corbeny ou le sacre et le couronnement de Sa Majesté Charles X roi de France et de Navarre*, Léon, 1825, p. 167, y Ledouble, *Notice sur Corbeny*, p. 245.

bres que aguardaban el rito de curación; pero después se echó atrás, y el 31 de mayo de 1825 se presentó en el hospicio. La orden de despido había hecho dispersarse las filas de los enfermos: sólo quedaban alrededor de 120 a 130. El rey, "primer médico de su reino", como dice un publicista de la época, los tocó sin mucho aparato y pronunció la fórmula que se había vuelto tradicional: "El rey te toca; Dios te *cure*", acompañada de amables palabras.[57]

Más tarde, y como había ocurrido con Luis XVI, las religiosas de san Marculfo hicieron expedir algunos certificados de curación, sobre los que debemos volver más tarde.[58] En suma, esta resurrección de un rito arcaico, al que la filosofía del siglo anterior había ridiculizado, parece haber sido descalificada por casi todos los sectores, con excepción de algunos ultras exaltados. Chateaubriand, en vísperas de la consagración —por consiguiente, antes de que Carlos X adoptara su decisión—, escribió en su diario las palabras siguientes, si hemos de creer a sus *Memorias de ultratumba:* "Ya no hay mano lo bastante virtuosa para curar escrófulas".[59] Después de la ceremonia, la *Quotidienne* y el *Drapeau Blanc* no se mostraron más entusiastas que el *Constitutionel:* "Si el rey —se lee en la *Quotidienne*—

[57] Los relatos contemporáneos más completos de la ceremonia en el Hospicio de San Marculfo se encuentran en el *Ami de la Religion,* 4 de junio, y sobre todo 9 de noviembre de 1825; y en F. M. Miel, *Histoire du sacre de Charles X,* 1825, pp. 308 ss. (donde se lee, p. 312: "Un des malades disait après la visite du roi que SA MAJESTÉ, était le premier médecin de son royaume".) Véase también, en fecha 2 de junio, el *Constitutionnel,* el *Drapeau Blanc,* el *Quotidienne* y los dos pequeños opúsculos siguientes: *Précis de la cérémonie du sacre et du couronnement de S. M. Charles X,* en 12, Avignon, 1825, p. 78, y *Promenade à Reims ou journal des fêtes et cérémonies du sacre... par un témoin oculaire,* en 12, 1825, p. 165; *cf.* Cerf, *Du toucher,* p. 281. Sobre el hospital San Marculfo (cuya sólida construcción, que databa del siglo XVII, quedó semiderruida por los bombardeos y hoy alberga a la Ambulancia Americana), H. Jadart, *L'hôpital Saint-Marcoul de Reims; Travaux Acad. Reims,* CXI (1901-1902). En Reims se trató de aprovechar el acontecimiento para revivir la devoción a san Marculfo; se reimprimió un *Petit Office* del santo, que había aparecido antes, en 1773 (Bibliot. de la Ville de Reims, R. 170 bis). En cuanto a la fórmula usada por el rey, el *Constitutionnel* escribe que él tocó "sin pronunciar una sola vez la fórmula de antiguo uso: 'El rey te toca. Dios te cure'". Pero debe tratarse de un error, si nos atenemos a la unanimidad de los demás testimonios, error ya puesto de manifiesto por el *Ami de la Religion,* 4 de junio de 1825, p. 104, n. 1. Sobre el número de enfermos, las fuentes ofrecen cifras ligeramente diferentes: 120 según el barón de Damas; 121 según F. M. Miel; alrededor de 130 según el *Ami de la Religion* del 9 de noviembre, p. 403, y 130 según Cerf, p. 283.

[58] Véase *infra,* p. 521, n. 35.

[59] Ed. de 1860, IV, p. 306.

al cumplir el deber impuesto por una antigua costumbre se aproximó a estos infortunados para curarlos, su espíritu equilibrado debe haberle hecho sentir que, si no podía remediar las heridas del cuerpo, al menos era capaz de suavizar las penas del alma".[60] Pero, más hacia la izquierda, llegaron a burlarse abiertamente del taumaturgo:

> Pájaros, este rey milagroso
> curará a todos los escrofulosos,

cantaba Béranger —con bastante vulgaridad, por lo demás— en la *Consagración de Carlos el Simple.*[61]

Ni qué decir que Carlos X, infiel en este aspecto al ejemplo de sus antecesores, jamás tocó escrófulas en las grandes fiestas. Después del 31 de mayo de 1825, ningún rey en Europa posó ya más su mano en las heridas de los escrofulosos.

Nada hace sentir más vívidamente la decadencia definitiva de la antigua religión monárquica que esta última tentativa, tan tímida y mal acogida, por darle a la realeza el lustre del milagro. El tacto de las escrófulas desapareció en Francia después que en Inglaterra; pero a diferencia de lo que pasó del otro lado del Canal de la Mancha, en Francia, cuando cesó de practicarse el rito, pereció también casi totalmente la fe que por tanto tiempo lo había sostenido, y estuvo a punto de sucumbir completamente.

Empero, todavía se hicieron escuchar algunas voces de creyentes tardíos. En 1865, un sacerdote de Reims, el abate Cerf, autor de una memoria estimable sobre la historia del tacto, escribió: "Al comenzar este trabajo yo creía, pero débilmente, en la prerrogativa de los reyes de Francia de curar las escrófulas. Aún antes de concluir mis investigaciones, esta prerrogativa fue para mí una verdad incuestiona-

[60] 2 de junio, *Correspondance particulière de Reims.* En el mismo número, *Extrait d'une autre lettre de Reims,* del mismo tono. Compárense las frases que Miel, *loc. cit.*, p. 312, pone en boca del propio Carlos X: "Le roi aurait dit en guittant les malades: Mes chers amis, je vous ai apporté des paroles de consolation; je souhaite bien vivement que vous guérissiez".

[61] *Œuvres*, ed., de 1847, II, p. 143.

ble".[62] Éste es uno de los últimos testimonios de una convicción que se había vuelto totalmente platónica, puesto que ya no se arriesgaba a confrontar la prueba de los hechos. A las supervivencias populares de la antigua creencia que todavía se pudieron encontrar en el siglo XIX en el Reino Unido, yo sólo puedo oponer en Francia la marca real —la flor de lis— que los séptimos hijos, como vimos, heredaron de los reyes; ¿pero cuál de los clientes del "marcou" de Vovette o de tantos otros "marcoux" pensaba ya en el lazo que en otro tiempo la conciencia popular estableció oscuramente en el poder del "séptimo" y el privilegio de la mano real? Entre nuestros contemporáneos, muchos no creen en ninguna manifestación milagrosa; para ellos la cuestión está resuelta tajantemente. Otros no han rechazado el milagro; pero no piensan ya que el poder político, o incluso una filiación real, puedan conferir gracias sobrenaturales. En este sentido, Gregorio VII ha triunfado en toda la línea.

[62] *Du toucher*, p. 280. En el mismo sentido pueden verse también al padre Marquigny, *L'attouchement du roi de France guérissait-il des écrouelles? Études*, 1868, y al abate Ledouble en su *Notice sur Corbeny*, 1883, p. 215. En 1853, monseñor Gousset, arzobispo de Reims, expresó al barón de Damas su fe en el tacto, pero no consideraba milagrosos sus efectos; Damas, *Mémoires*, p. 305, y véase *infra*, p. 522, n. 37.

Libro Tercero

LA INTERPRETACIÓN CRÍTICA DEL MILAGRO REAL

IX

1. LOS PRIMEROS ENSAYOS DE INTERPRETACIÓN RACIONALISTA

ACABAMOS DE SEGUIR, HASTA DONDE LOS TEXTOS NOS LO PERMITIERON, las vicisitudes seculares del milagro real. En el transcurso de esta investigación tratamos de esclarecer las representaciones colectivas y las ambiciones individuales que, mezclándose en una especie de complejo psicológico, llevaron a los reyes de Francia y de Inglaterra a reivindicar el poder taumatúrgico y a los pueblos a reconocérselo. Hemos procurado explicar el milagro en sus orígenes y en su prolongado éxito. Pero la explicación sigue estando incompleta: aún queda oscuro un punto en la historia del don maravilloso. Las multitudes que en otro tiempo creyeron en la realidad de las curas efectuadas por medio del tacto o de los anillos medicinales veían en ellas en definitiva un hecho de orden experimental, "una verdad clara como el sol", según exclamaba Browne.[1] Si la fe de estos innumerables fieles no fue más que una ilusión, ¿cómo comprender que no haya sucumbido ante la experiencia? En otros términos, ¿curaron los reyes? En caso afirmativo, ¿mediante qué procedimientos? Si en cambio la respuesta debe ser negativa, ¿cómo durante tantos años se pudo convencer de que curaban?

[1] *Charisma*, p. 2: "I shall presume, with hopes to offer, that there is no Christian so void of Religion and Devotion, as to deny the Gift of Healing: A Truth as clear as the Sun, continued and maintained by a continual Line of Christian Kings and Governors, fed and nourished with the same Christian Milk".

Por supuesto, la cuestión no se plantearía si admitiésemos la posibilidad de recurrir a causas sobrenaturales; pero, como ya lo señalamos, ¿quién se atrevería hoy a invocar el milagro en un caso como el que nos ocupa? Mas, evidentemente, no basta tampoco con rechazar, bajo otra forma de procedimiento, la interpretación antigua, que repugna a la razón. Hay que tratar de sustituirla por una interpretación nueva que la razón pueda aceptar: tarea delicada, que sería cobardía intelectual eludir. De tal modo, la importancia del problema sobrepasa la historia de las ideas monárquicas. Estamos en presencia de una especie de experiencia crucial, donde queda involucrada toda la psicología del milagro.

En efecto, las curaciones reales conforman uno de los fenómenos pretendidamente mejor conocidos, de los más fáciles de estudiar y, si así puede decirse, uno de los más seguros que nos ofrece el pasado. Renan ponía de relieve que ningún milagro tuvo lugar jamás delante de la Academia de Ciencias; pero al menos éste fue observado por numerosos médicos que no carecían, todos, en alguna medida, del método científico. En cuanto a las multitudes, creyeron apasionadamente en estos hechos, de modo que nos han quedado gran cantidad de testimonios de origen extremadamente variado. Y en particular, ¿qué otra manifestación de este género se puede citar, que se haya desarrollado con tanta continuidad y regularidad durante cerca de ocho siglos de historia? "El único milagro que se ha mantenido invariable en la religión de los cristianos y en la monarquía de Francia", escribía ya en 1610 un buen católico y fervoroso monárquico, el historiógrafo Pedro Mathieu.[2]

Ahora bien, por un azar feliz este milagro, perfectamente notorio y de admirable continuidad, es uno de esos hechos en los que hoy nadie cree; de manera que, al estudiarlo a la luz de los métodos críticos, el historiador no corre el riesgo de molestar a las almas piadosas: raro privilegio que conviene aprovechar. Y cada uno será libre,

[2] [Matthieu], *Histoire de Louys XI roy de France*, fol., 1610, p. 472. La expresión "milagro perpetuo" fue retomada después por Du Peyrat, *Histoire ecclésiastique de la Cour*, p. 818, y asimismo por Balthasar de Riez, *L'incomparable pieté des tres-chretiens rois de France*, II, 1672, p. 151.

después, de tratar de transportar a otros hechos de esta misma naturaleza las conclusiones a las que puede conducir el estudio de éste.

No es de hoy la necesidad de dar a las curaciones atribuidas por tanto tiempo a los reyes por la mentalidad popular una explicación basada en la razón; se ha impuesto a los espíritus que, por el conjunto de su filosofía, se inclinaban a negar lo sobrenatural. Si el historiador experimenta hoy una necesidad parecida, ¿cuántos pensadores de épocas anteriores, para quienes el milagro real era una especie de experiencia cotidiana, no debieron sentirla aún con mayor vigor?

A decir verdad, el caso de los *cramp-rings* jamás fue muy discutido; en buena parte, al parecer, porque dejaron de fabricarse lo bastante temprano como para que el pensamiento libre de las épocas modernas tuviera mucho tiempo para ocuparse de ellos. Sin embargo, el francés De l'Ancre los mencionó en un pequeño tratado contra los "sortilegios" que escribió en 1622. Sin duda que en su medio no se había perdido todavía el hábito, atestiguado trece años antes por Du Laurens, de atesorarlos como talismanes. El autor no niega la virtud de estos anillos, pero se niega a ver en ella algo milagroso. Y no porque la incredulidad fuese en él una actitud filosófica, sino porque el orgullo nacional le impedía admitir como auténtico un milagro inglés. A su manera de ver, estos "aros de curación" obtenían su eficacia de algún remedio secreto y más o menos mágico —"pied d'élan" o "racine de Péonie", por ejemplo— que los reyes de Inglaterra introducían subrepticiamente en el metal.[3] En suma, la pretendida consagración no sería más que una superchería. Enseguida encontraremos explicaciones del mismo tipo, ahora aplicadas al milagro de las escrófulas. En efecto, la interpretación del tacto, a diferencia de la de los anillos medicinales, fue frecuentemente discutida.

Como ya hemos visto, fue entre los primeros "libertinos" italianos donde la cuestión se agitó antes. Más tarde, algunos teólogos protestantes de Alemania se apoderaron del tema —Peucer a fines del siglo XVI, Morhof y Zentgraff al siglo siguiente— con un espíritu

[3] *L'incredulité et mescreance du sortilege*, p. 164: "que s'il y avoit dans sa bague de guerison du pied d'élan, ou de la racine de Peonie, pourquoy atribuera-to-on a ce miracle, ce qui peut advenir par un agent naturel".

muy semejante, pues aunque no pretendían, como sus antecesores italianos, negar todo lo sobrenatural, no estaban dispuestos más que ellos a atribuir poderes milagrosos ni al rey católico de Francia ni a la dinastía anglicana.

Parece que el enigma de las curaciones reales se convirtió en el siglo XVII en materia corriente para estas disertaciones públicas que animaban la vida un tanto monótona de las universidades alemanas. Al menos, los opúsculos de Morhof, de Zentgraff, y también, sin duda, de Trinkhusius —cuyo título no conozco—, nacieron de tesis sostenidas ante asambleas académicas de Rostok, Wittemberg o Jena.[4]

Como es comprensible, hasta entonces las discusiones se desarrollaron en primer término fuera de los dos reinos directamente interesados por la taumaturgia real. En Francia y en Inglaterra los escépticos se vieron reducidos a la política del silencio. Sabemos que fue en la Inglaterra del siglo XVIII donde primero dejaron los reyes de hacer sus pretendidas curaciones. Ya mencioné la polémica que sostuvieron a este respecto los *whigs* y los jacobitas. El debate tuvo sólo un interés político; pero el célebre *Ensayo sobre el milagro*, publicado en 1749 por Hume, confirió al tema dignidad filosófica o teológica. Y no porque en sus páginas, tan intensas y plenas, se encuentre ninguna alusión a los pretendidos privilegios de la mano real. Hume habla allí como un teórico puro y no se demora en el examen crítico de los hechos. Su opinión sobre este punto hay que buscarla en su *Historia de Inglaterra;* como era de esperar, y como ya hemos visto, esa opinión suya es resueltamente escéptica, y presenta ese matiz de desdén que la "superstición" inspiraba a los hombres del siglo XVIII. Pero el *Ensayo,* al dirigir su atención a todo un orden de problemas, otorga a los milagros en general una especie de actualidad intelectual, en el que tuvo su parte el viejo rito monárquico.

En 1754, un ministro anglicano, Juan Douglas, publicó con el título de *Criterion* una refutación al *Ensayo* de Hume, donde se sitúa resueltamente en el terreno histórico. Este pequeño tratado, lleno de observaciones juiciosas y finas, merece ocupar un lugar honorable

[4] Para las obras de Morhof, Zentgraff, Trinkhusius, véase la bibliografía; para Peucer, véase *infra*, p. 514, n. 19.

en la historia de los métodos críticos, independientemente de lo que pueda pensarse de sus conclusiones. No se presenta como una defensa de todos los fenómenos calificados sin distinción de sobrenaturales. Douglas se dedica —como lo aclara expresamente en su subtítulo— a refutar

> las pretensiones [de los que quieren] comparar los poderes milagrosos relatados en el Nuevo Testamento con los que se dice que han subsistido hasta casi en los últimos tiempos; y a mostrar la grande y fundamental diferencia entre estas dos clases de milagros, desde el punto de vista del testimonio: y de allí surge que los primeros deben considerarse verdaderos y los segundos falsos.

En suma, se trata de salvar los milagros evangélicos, repudiando toda vinculación entre ellos y otras manifestaciones más recientes, a las que definitivamente se negó a prestarles fe la opinión ilustrada de la época. Entre esos falsos prodigios de los tiempos presentes, y junto a las curaciones que se efectuaron sobre la tumba del diácono Paris, figuran "las curas de la escrófula mediante el tacto real". Para un hombre del siglo XVIII eran los dos ejemplos más familiares de una acción que el vulgo consideraba milagrosa.[5]

Todos estos escritores, desde los más antiguos pensadores naturalistas de Italia, como Calcagnini o Pomponazzi, hasta el alemán Zentgraff o el inglés Douglas, adoptan una misma posición frente al poder taumatúrgico de los reyes. Aunque por razones diferentes, todos coinciden en negarle un origen sobrenatural, pero sin descalificarlo en sí mismo. Lo único que cuestionan es que los reyes realicen efectivamente curaciones. Actitud bastante incómoda para ellos

[5] Para el título completo del libro de Douglas —de donde se tomó la cita incluida antes—, véase la bibliografía, p. 618. La obra está dedicada a un escéptico anónimo, que no es otro que Adam Smith. La interpretación del milagro real es rechazada, como en Hume, en términos despreciativos: "This solution might, perhaps, pass current in the Age of *Polydor Virgil*, in that of M. *Tooker*, or in that or Mr. *Wiseman*, but one who would account for them so, at this Time of Day, would be exposed, and deservedly so, to universal Ridicule" (p. 200). En cuanto a los milagros del diácono Paris, Hume los alude también en su *Ensayo;* y es casi el solo ejemplo concreto que menciona.

mismos, ya que los obliga a buscar a estas curaciones cuya realidad admiten, a estos "juegos sorprendentes de las cosas", como dice Peucer,[6] unas explicaciones de orden natural, o supuestamente tales, que tienen gran dificultad en encontrar.

¿A qué se debe que hayan adoptado esta posición? ¿No habría sido más cómodo para ellos afirmar únicamente la inexistencia del don de curar? Su espíritu cívico, todavía aguzado en forma insuficiente, no era capaz de acometer semejante osadía. La voz pública afirmaba unánimemente que gran número de escrofulosos se libraban de su mal por obra de los reyes. Se habría requerido una audacia fuera de lo común para rechazar como irreal un hecho proclamado por multitud de testimonios o pretendidos testimonios; una audacia que sólo puede otorgar, y justificar, un conocimiento serio de los resultados obtenidos a través del estudio del testimonio humano. Pero la psicología del testimonio es todavía hoy una ciencia demasiado joven. En los tiempos de Pomponazzi, o incluso de Douglas, se hallaba todavía en el limbo. A pesar de las apariencias, el procedimiento intelectual más simple y quizás más sensato era por entonces aceptar el hecho que se consideraba como probado por la experiencia corriente, sin perjuicio de buscarle causas diferentes de las que le atribuía la imaginación popular.

Hoy no podemos darnos cuenta de las dificultades que encontraron algunos espíritus, aun cuando estuvieran relativamente emancipados, ante la imposibilidad de rechazar deliberadamente como falsas las afirmaciones universalmente aceptadas. Por lo menos Wyclif, cuando se le presentaban los prodigios cumplidos por presuntos santos que comprometía, a sus ojos, su participación en las riquezas de la Iglesia, podía responder atribuyéndoles su origen a los demonios, capaces, como se sabe, de imitar las gracias divinas.[7] De igual modo, el jesuita Delrío insinuaba que el diablo pudo haber intervenido de alguna manera en las curas efectuadas por la reina Isabel, si

[6] "Mirifica eventuum ludibria"; véase *infra*, p. 514, n. 19.

[7] *De papa*, c. 6: *English Works of Wyclif...*, ed. F. D. Matthew, *Early English Texts*, 1880, p. 469; *cf.* Bernard Lord Manning, *The People's Faith in the Time of Wyclif*, p. 82, n. 5, núm. III.

estas curas hubiesen sido reales.[8] Y los protestantes franceses, según el testimonio de Josué Barbier, preferían considerar a veces a su rey como un agente del Maligno, antes que reconocerle el don del milagro.[9] Pero éste fue un recurso del que no querían abusar los propios teólogos reformados[10] y que escapaba irrevocablemente a los filósofos naturalistas.

Las primeras explicaciones del tacto que dieron los pensadores italianos del Renacimiento nos parecen hoy muy singulares y, para decirlo claramente, a veces bastante descabelladas. Nos cuesta comprender en primer lugar que hayan significado algún progreso con respecto a la explicación mediante el milagro. Es que entre estos hombres y nosotros se interponen casi todas las ciencias físicas y naturales. Pero debemos ser justos con estos precursores.[11] El progreso consistió, como lo hice notar anteriormente, en hacer entrar en la disciplina de las leyes de la naturaleza —aunque estuvieran concebidas de manera inexacta— un fenómeno que hasta entonces estaba considerado como fuera del orden normal del mundo. La torpeza de estos esfuerzos inseguros era la de los primeros pasos de la infancia, y la propia diversidad de las interpretaciones que se propusieron delata las vacilaciones de sus autores.

El astrónomo florentino Junctinus, que fue capellán ordinario del duque De Anjou, cuarto hijo de Catalina de Médicis, buscaba la razón de las curaciones reales —según se dice— en no se sabe qué misteriosa influencia de los astros.[12] Esta fantasía, por extraña que nos pueda parecer, era muy del gusto de la época, pese a lo cual no parece que haya alcanzado mayor éxito.

[8] *Disquisitionum*, p. 64; *cf. supra*, pp. 460-461, n. 11.

[9] *Cf. supra*, p. 482.

[10] Peucer parece rechazar claramente la hipótesis demoniaca; texto citado *infra*, p. 514, n. 19.

[11] Sobre la escuela naturalista italiana se encontrarán informaciones útiles en J. R. Charbonnel, *Le pensée italienne au XVI siècle et le courant libertin*, 1919; *cf.* también Henri Busson, *Les sources et le développement du Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance* (1533-1601), 1922, pp. 29 ss. y 231 ss.

[12] La opinión de Junctinus aparece citada por Morhof, *Princeps Medicus (Dissertationes Academicae)*, p. 147. Sólo conozco de este autor: Franciscus Junctinus, Florentinus, un *Speculum Astrologiae*, 2 vols., en 4°, Lyon, 1581, donde no encontré nada que se refiriera al milagro real.

Cardan, por su parte, cree en una especie de impostura: según él, los reyes de Francia se alimentaban con plantas aromáticas provistas de una virtud medicinal que se comunicaba a sus personas.[13] Calcagnini supone una superchería de otro orden: dice que Francisco I fue sorprendido en Bolonia humedeciendo su pulgar con saliva; y sería en la saliva donde residiría el poder curativo de los Capetos, sin duda como una cualidad fisiológica propia de su linaje.[14] Vemos aparecer aquí una idea que casi inevitablemente debía acudir al espíritu de los hombres de esta época: la de un poder de curación que se transmitiese por la sangre. ¡Había por entonces en Europa tantos charlatanes que se decían capaces de curar tales o cuales males por vocación familiar!

Como ya tuvimos ocasión de señalar, el canonista italiano Felino Sandei, muerto en 1503 —que con gran escándalo de uno de los más antiguos apologistas de los Valois, Jaime Bonaud de Sauset, se negaba a reconocer el privilegio taumatúrgico de los monarcas franceses como milagroso—, le asignaba como origen "la fuerza de la parentela".[15] El más ilustre representante de la escuela filosófica paduana,

[13] Pasaje del *Contradicentium medicorum libri duo*, citado en varias ocasiones, especialmente por Delrio, *Disquisitionum*, ed. de 1624, p. 27 (falta la indicación en la ed. de 1606); por Du Peyrat, *Histoire ecclésiastique de la Cour*, p. 797; por Gaspard A. Reies, *Elysius jucundarum*, p. 275; pero por faltar tablas apropiadas en esta obra yo no la pude encontrar. Según Delrío, *loc. cit.*, Cardan habría sido "dignum scutica Ioann. Brodaei, lib. 8 miscellan. c. 10". La única edición de los *Miscellaneorum* de Juan Brodeau que posee la Biblioteca Nacional, Basilea, 1555, sólo cuenta con seis libros.

[14] Caelio Calcagnini, *Opera*, *Basilea*, fol. 1544, *Epistolicarum quaestionum*, lib. 1, p. 7; carta a su sobrino, Tomás Calcagnini: "Quod Bononiae videris Franciscum Galliarum regem saliva tantum pollice in decussem allita strumis mederi, id quod gentilitium et peculiare Gallorum regibus *praedicant*: non est quod mireris, aut uila te rapiat superstitio. Nam et saliuae humanae, ieiunae praesertim, ad multas maximasque aegritudines remedixim inest". Calcagnini (1479-1541) no pertenece al mismo grupo que Pomponazzi, por ejemplo, o que Cardan, ni tampoco a la misma generación. Pero era ciertamente un librepensador: tomó partido por el sistema de Copérnico; Erasmo habló de él con elogio. Véase sobre él a Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, VII, 3, Módena, 1792, pp. 870 ss. En cuanto a la idea del poder curativo de la saliva, era una antigua noción popular: el. C. de Mensignac, *Recherches ethnographiques sur la salive et le crachat (Extrait des bulletins de la Soc. anthropologique de Bordeaux et du Sud-Ouest*, año 1890, t. VI), Burdeos, 1892; y Marignan, *Études sur la civilisation française*, II, *Le culte des saints sous les Mérovingiens*, p. 190. En Inglaterra, los hijos séptimos, antes de tocar, se humedecían los dedos con saliva; *Folk-lore*, 1895, p. 205. Sobre la idea de una impostura real, *cf.* la hipótesis de Delrío sobre los "emplastos" secretos de los reyes de Inglaterra, véase *supra*, pp. 481-482.

[15] Texto de Sandei citado *supra*, p. 223, n. 108. Jacques Bonaud de Sauset, obra y pasaje indi-

Pedro Pomponazzi, se valió de la misma hipótesis pero depurándola definitivamente de toda explicación maravillosa: "Así como determinada hierba —decía—, o tal piedra o tal animal... puede poseer la virtud de curar una cierta enfermedad... de igual manera algunos hombres, merced a un atributo personal, pueden poseer una virtud de esta clase". En el caso de los reyes de Francia, este atributo era, a su manera de ver, el privilegio no de un individuo aislado, sino de una estirpe entera; y compara con bastante irreverencia a estos grandes príncipes con los "parientes de san Pablo", curanderos italianos que, como se sabe, se hacían pasar por médicos de las mordeduras venenosas. Y Pomponazzi no pone en duda la capacidad de unos y otros, pues en su sistema tales predisposiciones hereditarias son absolutamente naturales, como si se tratara de propiedades farmacéuticas de las especies minerales o vegetales.[16]

De modo parecido pensaba Julio César Vanini.[17] Pero aquí aparece ya —mezclada con la teoría de la herencia que le es común con Pomponazzi— una explicación de género diferente, que encontraremos enseguida en Beckett y en Douglas.[18] Según estos autores, las

cados en la bibliografía, p. 614. El milagro real francés era considerado también como efecto de una "virtud hereditaria" por el italiano Leonardo Vairo, que no era un racionalista, L. Vairus, *De fascino libri tres*, 1583, lib. I, c. XI, p. 48.

[16] Petri Pomponatti, *Mantuani... de naturalium effectuum causis*, ed. de Basilea (1567), cap. IV, p. 43: "Secundo modo hoc contingere posset, quoniam quemadmodum dictum est in suppositionibus, sicuti contingit aliquan esse herbam, vel lapidem, vel animal, aut aliud, quod proprietatem sanandi aliquam aegritudinem, habeat... ita contingit aliquem hominem ex proprietate individuali habere talem virtutem", y p. 48, en la enumeración de ejemplos: "Reges Gallorum nonne dicuntur strumas curasse". Sobre Pomponazzi y su actitud con respecto a lo sobrenatural, véase una página penetrante de L. Blanchet, *Campanella*, 1922, pp. 208-209. Es curioso comprobar que Campanella, queriendo aparentar que defiende los milagros contra los ataques de Pomponazzi —milagros en los que él mismo no parece haber creído en el fondo—, eligió entre otros ejemplos el milagro real: *De sensu rerum*, IV, c. 4, en 4°, Francfort, 1620, pp. 270-271; *cf.* Blanchet, p. 218.

[17] Julii Caesaris Vanini, *De admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis*, París, 1616, pp. 433 y 441; por lo demás, el pasaje es bastante oscuro, sin duda por prudencia, y está entremezclado con elogios a los reyes de Francia.

[18] Douglas también incluye el caso de la coincidencia: "in those Instances when Benefit was received, the Concurrence of the Cure with the Touch might have been quite accidental, while adequate Causes operated and brought about the Effect" (p. 202). Entre los autores contemporáneos, Ebstein, *Heilkraft der Könige*, p. 1106, piensa que el tacto era, en realidad, una especie de masaje, eficaz como tal. No me parece necesario ni siquiera discutir esta teoría.

curas serían efecto de la "imaginación". Ellos no entendían por tales a cosas imaginarias, es decir, irreales; pensaban, en cambio, que los enfermos, impresionados por la solemnidad de la ceremonia, por la pompa real y sobre todo por la esperanza de recuperar la salud, sufrían una sacudida nerviosa capaz por sí sola de llevarlos a la curación. En suma, el tacto era una especie de psicoterapia, y los reyes otros tantos Charcot sin saberlo.[19]

Nadie cree hoy en la influencia fisiológica de los astros, en el poder medicinal de la saliva, en la fuerza comunicativa de un alimento aromatizado, en las virtudes curativas innatas transmitidas por la descendencia familiar. Pero la explicación psicoterapéutica del milagro real parece tener todavía adeptos; no, claro está, con las formas simplistas de aquella época —¿quién podría sostener hoy, como Beckett, que la sangre, puesta en movimiento por la imaginación, va a forzar los canales obstruidos de las glándulas?—, sino con las vestiduras que le prestan las doctrinas neurológicas más sutiles y de apariencia convincente. De ahí que debamos decir algo al respecto.

[19] Peucer se inclina a considerar la creencia en el don taumatúrgico como una superstición, pero no se pronuncia entre las diferentes hipótesis que se presentaron en su época para explicar las curas: *De incantationibus*, en el *Commentarius de praecipuis divinatibomum generibus*, ed. de 1591, pequeño en 8°, Zerbst, p. 192: "Regibus Francicis aiunt familiare esse, strumis mederi aut sputi illitione, aut, absque hac, solo contactu, cum pronunciatione paucorum, et solennium verborum: quam medicationem ut fieri, sine Diabolicis incantationibus manifestis, facile assentior: sic, vel ingenita vi aliqua, constare, quae a maioribus propagetur cum seminum natura, ut morbi propagantur, et similitudines corporum, ac morum, vel singulari munere divino, quod consecratione regno ceu dedicatis [*sic*] contingat in certo communicatum loco, et abesse superstitionis omnis inanem persuasionem, quaeque chan sanciunt mirifica eventuum ludibria, non facile crediderim: etsi, de re non satis explorata, nihil temere affirmo". En cuanto a las disertaciones de Morhof y de Zentgraff, casi tienen sólo el valor de compilaciones; como tales son muy precisas, pero en cuanto a pensamiento, no tienen mucho de original. La actitud de Morhof es muy difícil de precisar: parece considerar el poder taumatúrgico de los reyes como una gracia sobrenatural concedida por Dios (p. 155), pero la conclusión es de un tono ligeramente escéptico (p. 157). Zentgraff se propone simplemente demostrar que es posible una explicación de orden natural. Entre las que se le presentan, no se cree obligado a elegir; parece inclinarse por la idea de una especie de impostura (los reyes se recubrían las manos con un bálsamo especial), pero sin insistir mucho en ello. Y llega a la conclusión, aunque con prudencia, de que "Ita constat Pharaonis Magorum serpentes, quos Moses miraculose produxit, per causas naturales productos esse, etsi de modo productionis nondum sit res plane expedita" (p. B^2, v°).

Antes que nada, conviene dejar de lado aquí a los anillos medicinales. La hipótesis de Vanini y de Douglas, en la medida en que se aplica a esta manifestación del don taumatúrgico, no está desprovista de verosimilitud. Se la puede considerar apta para explicar, si no todos los casos, al menos un cierto número de ellos. En efecto, recordemos qué afecciones curaban los aros de oro o de plata consagrados el día de Viernes Santo: la epilepsia y el calambre, esto es, espasmos o dolores musculares. Seguramente ni la epilepsia ni —en el grupo bastante mal determinado de los "dolores"— el reumatismo o la gota, por ejemplo, son pasibles de un tratamiento psiquiátrico. Pero, ¿cómo perder de vista lo que era antaño la medicina, incluso la científica? ¿Cómo olvidar lo que fue en todas las épocas la medicina popular? No se podía esperar ni de una ni de otra demasiada precisión en las definiciones clínicas, ni tampoco diagnósticos seguros. En los tiempos en que los reyes de Inglaterra bendecían los *cramp-rings*, se confundían con facilidad bajo el rótulo de epilepsia o de cualquiera de sus sinónimos —mal *comitial*, mal de san Juan, etcétera— muchas otras alteraciones nerviosas, tales como crisis convulsivas, temblores, contracturas, etcétera, que son de origen puramente emotivo, o que la neurología moderna incluiría dentro de ese grupo de fenómenos nacidos de la sugestión o de la autosugestión que designa con el nombre de "pitiáticos". Y son todos accidentes que un choque psíquico o la influencia sugestiva de un talismán pueden perfectamente hacer desaparecer.[20]

Asimismo, entre los dolores los hay algunos de naturaleza neuropática, sobre los cuales puede operar a veces la "imaginación", en el sentido en que los antiguos utilizaban esta palabra. Entre quienes llevaron anillos, algunos debieron su curación, o al menos la atenuación de sus males, muy simplemente a la robusta fe que habían depositado en el amuleto real. Pero volvamos a la más antigua, a la

[20] Sobre los trastornos de origen emotivo o pitiático, *véase* especialmente J. Babinski, *Démembrement de l'hystérie traditionelle. Pithiatisme; Semaine médicale*, XXIX, 1909, pp. 3 ss. Es una confusión clínica del mismo tipo que la que explica, según Galdoz, un cierto número de las curaciones aparentes de la rabia, observadas entre los peregrinos de san Huberto. "Les convulsions et les fureurs de la rage ressemblent à celles de diverses maladies nerveuses et mentales." *La rage et Saint Hubert*, p. 103.

más espectacular y mejor conocida manifestación de esta clase de milagros: el tacto de las escrófulas.

Los partidarios del carácter sobrenatural de la realeza en el siglo XVII protestaron en varias ocasiones contra la idea de que las curaciones que se atribuían a la mano sagrada de los reyes pudiesen ser efecto de la imaginación. El argumento que daban comúnmente era que con frecuencia se los veía curar a niños muy pequeños, incapaces por tanto de sufrir efectos sugestivos, ya que carecían de la debida comprensión: una observación que no deja de tener su valor, pues, ¿por qué negar las curaciones de niños de corta edad si se admite la de adultos, que no se manifiestan de otra manera?[21]

Pero el principal motivo que debe impedirnos aceptar la interpretación psíquica del milagro real es de otro orden. Hace alrededor de unos cincuenta años tal interpretación habría encontrado pocos contradictores entre neurólogos y psiquiatras, pues, siguiendo a Charcot y su escuela, se acordaba a ciertos trastornos nerviosos calificados de "histéricos" el poder de producir heridas o edemas; y era obvio que las lesiones a las que se atribuía este origen se consideraban, inversamente, capaces de ceder ante la influencia de otra acción de igual naturaleza. Si se acepta esta teoría, ¿qué más simple que suponer que cuando menos una cierta cantidad de los tumores o heridas supuestamente escrofulosas presentados al tacto real tuvieron en rigor un carácter "histérico"? Pero estas concepciones están hoy casi unánimemente rechazadas. Ciertos estudios efectuados con mayor rigor han demostrado que los fenómenos orgánicos atribuidos en otro tiempo a la acción de la histeria deben ser referidos más bien, en todos los casos que pudieron someterse a observaciones precisas, ya a la simulación, ya a afecciones que nada tienen de nerviosas.[22]

[21] Por ejemplo, Wiseman, *Severall Chirurgical Treatises*, I, p. 396; Heylin, en su réplica a Fuller que citamos más adelante, p. 522, n. 37; Le Brun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses*, II, p. 121. Es curioso comprobar que en 1853, monseñor Gousset, arzobispo de Reims, creyente tardío en el milagro real, pensaba que "de nos jours, des enfants sont plus facilement guéris", porque no es posible curarse sin tener fe (declaraciones referidas por el barón de Damas, *Mémoires*, II, p. 306).

[22] *Cf.* especialmente Déjerine, *Seméiologie du système nerveux*, 1904, pp. 1110 ss.; J. Babinski, *Démembrement de l'hystérie traditionnelle*, *Semaine médicale*, 1909; J. Babinski y J. Froment,

Queda por preguntarse si la sugestión puede producir la curación de la escrófula propiamente dicha, es decir, de la adenitis tuberculosa, o de las adenitis en general. Desconfiando, como era lógico, de mi propia incompetencia en la materia, creí mi deber plantear esta pregunta a varios médicos o fisiólogos, y sus respuestas variaron en la forma, según sus temperamentos individuales, pero en el fondo fueron semejantes y se resumen con exactitud en una frase de uno de ellos: sostener tal tesis sería tanto como defender una "herejía fisiológica".

2. CÓMO SE CREYÓ EN EL MILAGRO REAL

En suma, los pensadores del Renacimiento y sus sucesores inmediatos jamás lograron dar al milagro real una explicación satisfactoria. Su error fue plantearse mal el problema. Poseían un conocimiento demasiado insuficiente de la historia de las sociedades humanas como para poder medir la fuerza de las ilusiones colectivas, pero hoy apreciamos mejor su asombroso poder. Se trata una vez más de la vieja historia que Fontenelle relató con tanta gracia. En la boca de un niño de Silesia apareció —decía— un diente de oro. Los sabios adujeron mil razones para explicar este prodigio. Hasta que a alguien se le ocurrió examinar la mandíbula maravillosa y se descubrió una hoja de oro aplicada hábilmente sobre un diente absolutamente corriente. Cuidémonos de imitar a estos doctores mal advertidos: antes de investigar cómo curaban los reyes, no dejemos de preguntarnos si curaban realmente.

Si echamos una ojeada al informe clínico de las dinastías milagrosas, no tardará en quedarnos aclarado este punto. Los "príncipes médicos" no eran impostores; pero así como el niño silesiano no tenía un diente de oro, ellos jamás devolvieron a nadie la salud. El verdadero problema será, entonces, comprender cómo, puesto que no

Hystérie, Pithiatisme et troubles nerveux d'ordre réflexe en neurologie de guerre, 2ª ed., 1918, pp. 73 ss.

curaban, se pudo llegar a creer en su poder taumatúrgico. También en esto nos ilustrará la información clínica.[23]

Antes que nada, salta a la vista que la eficacia de la mano real pasó por eclipses. Sabemos a través de ejemplos numerosos que muchos de los enfermos se hacían tocar en varias ocasiones: prueba evidente de que la primera tentativa no había bastado. Así, bajo los reinados de los últimos Estuardo, un eclesiástico se presentó dos veces ante Carlos II, tres ante Jacobo II.[24] Browne no dudó en reconocerlo: algunas personas "recién se curaron al segundo tacto, puesto que no obtuvieron la primera vez este beneficio".[25] En Inglaterra se forjó una superstición según la cual el contacto real no producía efecto si no se repetía; pero ella sólo pudo nacer porque el primer contacto había sido inútil.[26] Igualmente, en Beauce, en el siglo XIX, los clientes del "marcou" de Vovette, cuando no encontraban alivio la primera vez, multiplicaban sus visitas al rústico médico.[27] O sea que ni los reyes ni los hijos séptimos lograban éxito en todos los casos.

Pero hay más. En los buenos tiempos de la fe monárquica, sus creyentes de Francia o de Inglaterra no habían admitido jamás a ningún precio que sus reyes nunca curaron a nadie; pero la mayoría de ellos no tenían dificultad en confesar que los reyes no curaban a todo el mundo, ni siquiera tocándolos varias veces. Douglas lo subrayó con acierto: "Nadie pretendió jamás que el tacto real fuera benéfico en todos los casos en que se recurría a él".[28] Ya en 1593, el jesuita

[23] Esta facilidad de aceptar como real una acción milagrosa, aun cuando esté desmentida en forma persistente por la experiencia, se encuentra en todos los "primitivos" y hasta puede considerarse una de las características fundamentales de la mentalidad llamada justamente "primitiva". Véase, entre otros, un ejemplo curioso en L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, 1922, p. 343 (Islas Fidji).

[24] Crawfurd, p. 109.

[25] *Adenochoiradelogia*, p. 106: "Others again having been healed upon His second Touch, which could not receive the same benefit the first time". Es sabido que en Inglaterra, después de Carlos I, se exigía a los enfermos un certificado que probara que no habían sido tocados todavía.

[26] Véase Browne, p. 91, quien, por supuesto, combate esta creencia.

[27] *Gazette des hôpitaux*, 1854, p. 498.

[28] *Criterion*, pp. 201-202: "it never was pretended that the Royal Touch was beneficial in every Instance when tried". *Cf.* en las *Mémoires* del barón de Damas, en el tomo II, la información sobre el tacto, p. 305: "No todos se curan".

Delrío, para atacar al milagro inglés, recurría a argumentos obtenidos de las confesiones de Tooker:[29] lo que él quería era perjudicar las pretensiones de una princesa herética. Para pasar de una actitud desaprensiva a una conclusión tan grave, había que estar movido por la pasión religiosa. Por lo común, como lo demuestran el ejemplo del propio Tooker, y luego de Browne, se era más acomodaticio. Escuchemos la respuesta de Josué Barbier a las dudas de sus ex correligionarios protestantes:

> Vosotros decís, para arrojar sombra sobre esta virtud milagrosa, que hay muy pocos escrofulosos tocados que curasen... Pero aunque se os conceda que el número de los curados es más pequeño que el de los que siguieron enfermos, no se deduce de ello que la curación de los primeros no sea milagrosa y admirable, tal como lo fue la curación del que entró primero en la alberca purificadora de Bethsaïda, después del movimiento del agua por el ministerio del Ángel que descendía una vez al año a este efecto. Y aunque los apóstoles no curaron a todos los enfermos, no dejaron de operar milagrosamente sobre los que sí se sanaron.

Siguen otros ejemplos extraídos de los Libros Santos: "Naamán el Sirio", el único "limpiado" por Eliseo a pesar de que hubiera, según la frase del propio Jesús, "varios leprosos en Israel"; Lázaro, el único muerto resucitado por el Cristo; la hemorragia curada por sólo haber tocado el borde del manto del Salvador, mientras que "¡cuántos otros lo tocaron sin recibir ningún fruto!"[30]

Asimismo, en Inglaterra, un teólogo de elevada ciencia y de perfecta adhesión a la monarquía, Jorge Bull, escribió:

> Se dice que algunas personas, después de haber intentado este remedio soberano, tuvieron que regresar sin que ninguna curación se operara en ellos. Dios no ha otorgado este poder a nuestra dinastía real de una

[29] *Disquisitionum*, p. 61 (*cf. supra*, p. 481, n. 9); según Tooker, *Charisma*, p. 106. *Cf.* Browne, *Adenochoiradelogia*, p. 111.

[30] *Les miraculeux effects*, pp. 70-73. Citas bíblicas: Naamán el Sirio, *Lucas*, IV, 27; piscina probática de Bethsaida, *Juan*, V, 4.

manera tan absoluta como para que lleve las riendas en sus manos y las suelte o las sujete según su capricho.

Después de todo, los mismos apóstoles recibieron de Cristo el don de curar las enfermedades "de tal suerte que estuvo siempre a su disposición, pero sólo para que ellos lo dispensasen si el Donador lo consideraba apropiado".[31]

En la actualidad tenemos una idea del milagro demasiado intransigente. Pareciera que, desde el momento en que un individuo disfruta de un poder sobrenatural, tiene que ejercerlo todo el tiempo. Pero las épocas de fe pensaban a este respecto con mayor simplicidad: para que las manifestaciones de este orden formasen parte del cuadro familiar de la existencia, no reclamaban a los taumaturgos, muertos o vivos, santos o reyes, una eficacia constante.

Por lo demás, si el enfermo a quien el milagro real había fallado hubiese sido tan mal educado como para quejarse, los defensores de la realeza le habrían respondido sin ninguna dificultad; por ejemplo, se le habría replicado, como dijeron Browne en Inglaterra[32] y el canónigo Regnault en Francia, que esta vez le faltó fe al enfermo, esa fe que, como escribió Regnault, "ha sido siempre una disposición hacia las curas milagrosas".[33] O en todo caso se le diría que hubo error de

[31] *Some Important Points of Primitive Christianity Maintained and Defended in Several Sermons...*, Oxford, 1816, p. 136: "And yet they say some of those diseased persons return from that sovereign remedy *re infecta*, without any cure done upon them... God hath not given this gift of healing so absolutely to our royal line, but he still keeps the reins of it in his own hand, to let them loose, or restrian them, as he pleaseth". Y en la p. 134 la exposición sobre san Pablo y los apóstoles que recibieron de Cristo el don de curar, "as not to be at their own absolute disposal, but to be dispensed by them, as the Giver sould think fit". Véase también lo que dice Regnault, *Dissertation historique*, 1722, p. 3: "Je scay bien que tous les Malades ne sont pas guéris: aussi avoüons nous, que nos Rois n'ont pas plus de pouvoir que les Prophètes et les Apôtres, qui ne guerissoient pas tous les Malades qui imploraient leur secours".

[32] *Adenochoiradelogia*, p. 111: "Thus every unbelieving Man may rest satisfied, that without he brings Faith enough with him, and in him, that His Majesty hath Virtue enough in His Touch to Heal him, his expectation will not be answered".

[33] *Dissertation*, p. 4. *Cf.* lo expuesto por monseñor Gousset, arzobispo de Reims, según testimonio del barón de Damas, *Mémoires*, II, p. 306: "Ces guérisons doivent être considérées comme des grâces privilégiées... qui dépendent en même temps et de la foi du roi qui touche et de la foi du malade qui est touché". Es la misma explicación que daban los fieles de san Huberto de Ardenes —y que dan todavía hoy— para justificar el que ciertos enfermos, a pesar

diagnóstico. Durante el reinado de Carlos VIII, un pobre diablo llamado Juan l'Escart se hizo tocar por el soberano en Tolosa y no se curó. Más tarde, san Francisco de Paula lo liberó de su mal, aconsejándole prácticas piadosas y un caldo de hierbas. En el proceso de canonización del santo, se le tomó declaración a Juan; y parece que él mismo admitió que si había recurrido sin éxito a su príncipe, ello fue porque no padecía la enfermedad que éste curaba.[34] Después de todo, el rey sólo podía curar el mal real.

Así, la "mano sagrada" de los "príncipes médicos" no siempre daba resultado. Es lamentable que no podamos establecer la relación numérica entre fracasos y éxitos. Los certificados expedidos después de la consagración de Luis XVI lo fueron completamente al azar, sin ningún plan de conjunto. Después de Carlos X se intentó un esfuerzo un poco mejor coordinado. Las hermanas del Hospicio de San Marculfo, bien intencionadas pero quizás imprudentes, pensaron en seguir la evolución de los enfermos y reunir algunas informaciones sobre su marcha posterior. Había habido alrededor de 120 a 130 personas tocadas. En total, se registraron ocho casos de curación, pero tres de ellos sólo se conocieron por testimonios muy poco seguros. La cifra es tan baja que cuesta creer que responda a la proporción habitual. El error de las religiosas fue sin duda haberse apresurado demasiado. Los cinco primeros casos, los únicos seguros, se comprobaron recién a los tres meses y medio de cumplida la ceremonia. Transcurrido este plazo, parece que la investigación no siguió adelante. Habría sido indispensable perseverar. Seguramente si se hubiera seguido observando a estos pacientes tocados el 31 de mayo de 1825, habría sido posible registrar más curaciones.[35] La paciencia en este punto era la muy sabia regla de los tiempos verdaderamente creyentes.

de su peregrinaje a la tumba del santo, hubieran sucumbido a la rabia: Gaidoz, *La rage et Saint Hubert*, p. 88.

[34] *AA. SS. aprilis*, I, p. 155, núm. 36.

[35] En acta fechada el 8 de octubre de 1825 se atestiguaron cinco casos de curación. El certificado se expidió de dos maneras: primero, el testimonio de las religiosas del Hospicio de San Marculfo; después, el testimonio de un médico, el doctor Noël: *Ami de la Religion*, 9 de noviembre de 1825; reproducido por Cerf, *Du toucher des écrouelles*, p. 246. En 1867, una religio-

En efecto, no tenemos que creer que alguna vez se obtuvo un éxito inmediato. Nadie esperaba ver cicatrizar bruscamente las heridas o desaparecer los tumores al mero contacto con la mano maravillosa. Los hagiógrafos sólo atribuyeron triunfos súbitos a Eduardo el Confesor. Y más próximo a nosotros se contaba el caso de Carlos I, ante quien compareció una joven cuyo ojo izquierdo, afectado por la escrófula, había dejado de ver, y que se hizo tocar por el monarca: en el momento mismo recobró el uso, bastante imperfecto por lo demás, de su ojo.[36]

En la vida cotidiana no se exigía tal prontitud. Se consideraba satisfactorio que la curación tuviese lugar algún tiempo después de efectuarse el rito, o incluso mucho tiempo después. Es por ello que el historiador inglés Fuller, partidario muy tibio de la realeza taumatúrgica, sólo veía en el poder curador de los soberanos un milagro "parcial", pues —alegaba— "un milagro completo opera al instante y de modo perfecto, mientras que esta cura procede por lo general por grados y poco a poco".[37] Pero Fuller era, como decimos, un es-

sa —que recién había entrado al hospicio en 1826— testimonió de otros tres casos de los que tuvo conocimiento: Marquigny, *L'attouchement du roi de France guerissait-il des écrouelles?*, p. 389, n. 1. Las cinco curaciones que se observaron en 1825 se refieren a niños. Pero también es verosímil que se haya tocado a adultos. ¿No pudieron las hermanas seguir la evolución posterior de sus casos? Sería un motivo más para considerar que la estadística no refleja la proporción habitual. En 1853, el barón de Damas, quien sólo conocía cinco casos, escribió: "La supérieure de l'hospice croit qu'il y en a eu un plus grand nombre, mais qu'on a négligé de le constater". Yo no sé de dónde sacó L. Aubineau, *Notice sur M. Desgenettes*, p. 15, que "les onze premiers malades touchés du roi furent guéris".

[36] Para Eduardo el Confesor, textos citados *supra*, p. 223, n. 108. Para Carlos I, fragmento del diario de Oudert, citado por Edward Walford, *Old and New London*, III, Londres, s. f., p. 352.

[37] En su *Church History of Britain*, aparecida en 1655, Fuller se expresó con alguna tibieza con respecto al milagro —era en la época de Cromwell—: "Others ascribe it to the power of fancy and an exalted imagination" (fol. 145). En este punto, como en otros, fue violentamente atacado por Peter Heylin, *Examen Historicum or a Discovery and Examination of the Mistakes... in Some Modern Histories*, pequeño en 8°, Londres, 1659. Fuller, en una réplica titulada *The Appeal of Injured Innocence*, en 4°, Londres, 1659, respondió en los siguientes términos: "though I conceive fancy may much conduce, in *Adultis*, thereunto, yet I believe it *partly Miraculous* ... I say *partly*, because a complete Miracle is done *presently* and *perfectly*, whereas this *cure* is generally advanced by Degree and some Dayes interposed". Ya en 1610, Th. Morton —anglicano y buen monárquico, pero de una tendencia que hoy calificaríamos de *Low Church*— en su obra titulada *A Catholike Appeale for Protestants*, en 4°, Londres, p. 428, se negaba a considerar las curaciones reales como propiamente milagrosas: primero, porque no eran instantáneas; segundo, porque el tacto era seguido con frecuencia por un tratamiento médico. Según

céptico a medias. Los verdaderos fieles no tenían en esto tantos remilgos. Los peregrinos de Corbeny no dejaban nunca de dirigirle su acción de gracias a san Marculfo aunque se curasen bastante tiempo después de su "viaje". Los escrofulosos tocados por el príncipe se consideraban como objeto de un milagro si tenía lugar alguna vez la curación, sin importar en qué momento. Bajo el reinado de Luis XV, D'Argenson creyó congraciarse con el monarca destacando un resultado que se obtuvo después de tres meses. El médico de Isabel, Guillermo Clowes, relató con admiración la historia de un enfermo que se vio libre de sus males cinco meses después de haber sido tocado por la reina.[38] Ya leímos antes la conmovedora carta que escribió un señor inglés, lord Poulett, con el júbilo paterno de ver a su hija sana después de haber sido tocada, y, según él creía, curada por Carlos I: "Su salud —dice aludiendo a su pequeña— mejora día a día". O sea que esa salud que le era tan cara no estaba todavía recuperada totalmente en ese momento. Vamos a suponer que la niña terminó por curarse completamente; aun así, que es el mejor de los casos, la influencia benéfica del augusto tacto no se hizo sentir, como lo subraya Fuller, sino "por grados y poco a poco". Esta acción sobrenatural normalmente sólo tenía un efecto retardado, cuando en verdad ocurría.

Por otro lado, muchas veces el resultado fue sólo parcial. Parece claro que con frecuencia se aceptó el éxito a medias dándolo por completo, cuando en rigor sólo había sido un éxito aparente. Por ejemplo, el 25 de marzo de 1669, dos médicos de Auray, en Bretaña, expidieron sin pestañear un certificado de curación de un hombre aquejado de varias úlceras escrofulosas y que se había hecho tocar por el rey; e incluso después, para mayor precaución, fue en peregrinaje a san Marculfo de Corbeny. Todas sus úlceras desapare-

el barón de Damas (*Mémoires*, II, p. 306), monseñor Gousset, arzobispo de Reims, tampoco consideraba las curaciones como milagro en sentido estricto, pero por una razón diferente: porque en el hecho de que se curasen las escrófulas no hay nada de "contraire aux lois générales qui gouvernent le monde". El barón de Damas, informado por el arzobispo, sabía muy bien que "les guérisons ne sont instantanées" (*ibid.*, la misma página).

[38] Texto citado por Crawfurd, *King's Evil*, p. 77.

cieron... salvo una.[39] La ciencia moderna, ante un caso así, diría: cedieron algunas manifestaciones del mal, pero no el mal mismo, que sigue estando allí, pronto a manifestarse en otros lugares.

Hubo también casos de recaídas, que tampoco parecen haber sorprendido ni escandalizado. En 1654 una mujer llamada Juana Bugain fue tocada por Luis XIV al día siguiente de su consagración. Tras ello, "recibió alivio", pero después la enfermedad reapareció y sólo cedió definitivamente tras un peregrinaje a Corbeny. Un certificado que expidió el cura de la aldea atestigua estos hechos,[40] y ese cura de campaña que lo redactó no supuso por cierto que pudieran extraerse de ello conclusiones irrespetuosas para el monarca. Es que una fe sólida no se contraría tan fácilmente. Antes mencioné a un tal Cristóbal Lovel, de Wells, en Somerset, quien habiendo ido a buscar al Pretendiente Estuardo a Avignon, en 1716, resultó curado por éste, según dijo. Y este hermoso triunfo despertó gran entusiasmo en los ambientes jacobitas y fue la causa de las desventuras del historiador Carte. Sin embargo, parece comprobado que el pobre Lovel volvió a caer enfermo y entonces partió lleno de fe en un segundo viaje que debía conducirlo hasta su príncipe; pero murió en el camino.[41]

Por último, conviene tomar en cuenta nuevas manifestaciones en forma diferente, que la medicina de antes era prácticamente incapaz de detectar. Hoy sabemos que el mal al que nuestros padres daban el nombre de escrófulas era casi siempre una adenitis tuberculosa, esto es, una de las localizaciones posibles de una afección de naturaleza bacilar, que puede afectar a diferentes órganos. Hasta puede ocurrir que, una vez que cedió la adenitis, la tuberculosis resista y adopte otra forma, con frecuencia más grave. El 27 de enero de 1657, se lee en el *Compendio de los Anales de la Compañía de Jesús en Portugal*, publicado en 1726 por el padre Antonio Franco, que murió en Coím-

[39] Archivos de Reims, fondos de Saint-Rémi, legajo 223, inf., núm. 7.

[40] Archivos de Reims, fondos de Saint-Rémi, legajo 223, núm. 11 (29 de abril de 1658).

[41] Crawfurd, p. 157. Nuestros informes sobre el final de Lovel provienen únicamente de una carta dirigida al *General Evening Post* el 13 de enero de 1747 por un corresponsal de Bristol que firma *Amicus Veritatis* (ed. *Gentleman's Magazine Library*, III, p. 167); testimonio poco seguro en sí mismo; pero lo que parecería demostrar su veracidad es que no se sabe que haya sido desmentido por los tories. En el asunto Carte, véase *supra*, pp. 488 ss.

bra el "profesor de teología Miguel Martin. Enviado a Francia para obtener la curación de sus escrófulas mediante el tacto del cristianísimo rey, regresó curado a Portugal, pero sucumbió de otro mal, víctima de una lenta consunción".[42]

En suma, sólo una parte de los enfermos recobraron la salud —algunos en forma incompleta o momentánea— y la mayoría de las curas sólo tuvieron lugar después de transcurrido un tiempo apreciable desde el rito de curación. Recordemos lo que era este mal, sobre el que se creía que podían actuar con su poder milagroso los reyes de Francia e Inglaterra. En la época en que los reyes ejercían este maravilloso talento, los médicos no tenían a su disposición ni una terminología rigurosa, ni métodos de diagnóstico seguros. Tal como surge con claridad de la lectura de los tratados antiguos, como el de Ricardo Wiseman, solía incluirse dentro del nombre de escrófulas a un número bastante considerable de lesiones diversas, entre las cuales las había benignas, y algunas de éstas, después de un plazo que podía ser bastante corto, desaparecían naturalmente por sí solas.[43]

Pero dejemos estas falsas escrófulas y consideremos sólo las verdaderas, de origen tuberculoso, que constituyeron la gran mayoría de los casos presentados al tacto real. La escrófula no es una enfermedad que se cure fácilmente; puede regresar al cabo de mucho tiempo, a veces casi indefinidamente; pero en cambio debe ser la enfermedad que mejor puede producir la ilusión de haberse curado,

[42] Antonius Franco, *Synopsis Annalium Societatis Iesu in Lusitania*, Augsburgo, en 4°, 1726, p. 319: "... Michael Martinus, scholasticus, a longo morbo probatus est. Ad sanandas strumas in Galliam missus, ut a Rege Christianissimo manu contingeretur, salvus in Lusitanism rediit, sed alio malo lentae tabis consumptus".

[43] Crawfurd, pp. 122-123; *cf.*, sobre estas confusiones, Ebstein, *Die Heilkraft*, p. 1104, n. 2. Sobre el absceso dental que se tomó por un caso de "king's evil" y confiado con este carácter a los cuidados de la séptima hija de una séptima hija, quien naturalmente fracasó: A. G. Fulcher, en *The Folk-lore*, VII (1896), pp. 295-296. Cabe observar que el pueblo consideraba que el mal real era bastante difícil de reconocer: lo prueba el curioso procedimiento de diagnóstico indicado por una pequeña recopilación de recetas médicas del siglo XVII, publicada por The *Folklore*, XXIII (1912), p. 494. Conviene señalar también que en ocasiones podía agregarse otro tratamiento al del tacto. Tal fue el caso, al menos, de los cinco niños "curados" por Carlos X; el certificado del doctor Noël, de fecha 8 de octubre de 1825, dice así: "Je certifie... qu'il n'a été employé pour leur guérison que le traitement habituellement en usage" (Cerf, *Du toucher des écrouelles*, p. 246). En tales condiciones, ¿a quién atribuirle la curación? ¿Al rey? ¿O al "tratamiento habitual"? *Cf.* también *supra*, p. 522, n. 37, las observaciones de Morton.

pues sus manifestaciones —tumores, fístulas, supuraciones— suelen desaparecer de una manera espontánea, sin perjuicio de reaparecer más tarde en el mismo lugar o en otro. Y una desaparición transitoria de esta clase, incluso alguna verdadera curación (porque ésta no es imposible, aunque sea rara), bastaron para justificar la creencia en el poder taumatúrgico de los reyes. Los súbditos fieles de los monarcas de Francia y de Inglaterra, como vimos, no exigían mucho más. Por cierto que nadie habría pensado en proclamar el milagro si de antemano no se estuviese habituado a esperar de los reyes precisamente milagros. Y todo inclinaba a los espíritus de aquellos tiempos a esperarlos. La idea de la realeza santa, legado de edades primitivas, fortalecido por el rito de la unción y por la gran expansión de la leyenda monárquica hábilmente explotada por algunos políticos astutos —tanto más hábiles en utilizarla cuanto que muchos de ellos compartían el prejuicio común—, terminó dominando la conciencia popular. Además, no había santos ni hazañas milagrosas; ni había personas o cosas sagradas que no estuviesen dotadas de un poder sobrenatural. Por otra parte, en el mundo maravilloso donde creían vivir nuestros antepasados, ¿qué fenómeno no se explicaba por causas que sobrepasaban el orden normal del universo?

Algunos soberanos, en la Francia capeta y en la Inglaterra normanda, concibieron un día la idea de probarse en el papel de taumaturgos, inducidos acaso por sus consejeros, a fin de fortalecer su prestigio un tanto frágil. Convencidos como estaban de la santidad que les conferían su función y su linaje, probablemente consideraron muy simple reivindicar semejante poder. Quizás se advirtió un día que una temida enfermedad a veces cedía, o parecía hacerlo, después del contacto con sus manos, que casi unánimemente se consideraban sagradas. ¿Cómo no iban a ver en ello una relación de causa a efecto y, por ende, el prodigio previsto?

Lo que creó la fe en el milagro fue la idea de que tenía que tratarse de un milagro. Lo que le permitió sobrevivir fue también, a medida que transcurrían los siglos, el testimonio acumulado de sucesivas generaciones que creyeron en tales hechos, en los que no se podía dudar y que aparecían basados, según se decía, en la experien-

cia. Y en cuanto a los casos, que debemos suponer bastante numerosos, en que el mal resistió el tacto de los augustos dedos, se los olvidaba rápido. Tal es el feliz optimismo de las almas creyentes.

En suma, es difícil ver en la fe en el milagro real otra cosa que el resultado de un error colectivo, error más inofensivo que la mayoría de los que llenan la historia de la humanidad. El médico inglés Carr comprobaba ya, en tiempos de Guillermo de Orange, que al menos había una ventaja en creer en la eficacia del tacto real: que éste no podía ser nocivo.[44] ¡Gran superioridad sobre buen número de remedios que la antigua farmacopea prescribía a los escrofulosos! Pues la posibilidad de recurrir a este tratamiento maravilloso, considerado universalmente eficaz, evitó seguramente que muchos enfermos usaran procedimientos más peligrosos. Desde este punto de vista puramente negativo, tenemos el derecho a pensar que más de un desdichado debió al príncipe su curación.

[44] R. Carr, *Epistolae medicinales*, p. 154: "Verbo itaque expediam quod sentio: Contactus regius potest esse (si olim fuit), proficuus; solet subinde esse irritus, nequit unquam esse nocivus". *Cf.* Crawfurd, *King's Evil*, p. 78; y sobre todo Ebstein, *Die Heilkraft*, p. 1106.

APÉNDICE I

EL MILAGRO REAL EN LAS CUENTAS FRANCESAS E INGLESAS

Los ritos de curación obligaron a los reyes a efectuar algunos gastos. Es por ello que deben consultarse las cuentas francesas e inglesas a este respecto. Pero los documentos de este género son extremadamente difíciles de interpretar. No basta con limitarse a reunir al azar algunos detalles: para que la búsqueda resulte útil es necesario explorarlos metódicamente. Y cuando se les mira de cerca se advierte que hay informaciones muy ricas en ciertos periodos, mientras que en otros no existe casi nada, o incluso nada. Es preciso explicar de algún modo estos aparentes caprichos. Trataré de hacerlo en el estudio crítico que presento a continuación.

Comencemos por Francia.

1. EL TACTO DE LAS ESCRÓFULAS EN LA CONTABILIDAD FRANCESA

Antes que nada conviene recordar un hecho de orden general, que los historiadores han deplorado en numerosas ocasiones: se ha conservado muy poco de los archivos financieros de la monarquía francesa. Son múltiples las causas de esta penuria. Algunas de ellas pueden ser muy discutidas, pero es bien conocida la principal: en la noche del 26 al 27 de octubre de 1737, un incendio ocurrido en la Ile de la Cité, en París, destruyó el cuerpo del edificio situado en el recinto del Palacio donde se conservaba la mayor parte de los docu-

mentos de la Tesorería. Casi todo lo que subsistía de la antigua contabilidad administrativa desapareció en ese desastre.[1] De modo que sólo podemos utilizar algunos raros restos que escaparon por azar a la destrucción.

Las primeras cuentas que nos proporcionan algunas indicaciones sobre el rito de las escrófulas se remontan al reinado de Felipe el Hermoso. En esta época, no todos los enfermos tocados recibían limosna, sino sólo los extranjeros y los franceses que venían de regiones muy distantes del lugar de residencia real.[2] El dinero les era entregado, ya por el propio limosnero, ya por un subalterno cualquiera, sirviente o portero. Y se lo tomaba de la caja de la corte. Por supuesto se ha conservado un cierto número de tabletas de cera sobre las que los funcionarios que administraban este dinero registraron el detalle de sus operaciones,[3] en tiempos de san Luis, Felipe III y Felipe IV.

Los documentos más antiguos no incluyen ninguna mención de las donaciones que se hacían a los escrofulosos. Y no es que los enfermos estuviesen excluidos de las generosidades reales: dichas tabletas señalan en varias ocasiones las sumas distribuidas con carácter de limosna, sin otro detalle que el nombre de la persona. Puede que algunas de esas cantidades les fuesen entregadas a los que habían acudido a hacerse tocar; pero si nada lo indica expresamente, ello es señal de que el destino preciso de este tipo de limosna no le interesaba al cajero: tanto le daba que el pago hubiese sido hecho a un

[1] Para más detalles, véase Ch. V. Langlois, *Registres perdus des archives de la Chambre des Comptes de Paris; Notices et extraits*, XL, p. 1. Lenain de Tillemont (*Vie de Saint Louis*, ed. de la *Soc. de l'Histoire de France*, V, p. 301) vio una cuenta de los gastos del casamiento de Luis IX, donde "aparecen veinte libras para los enfermos que vinieron a su encuentro en Sens"; pero estos enfermos ¿eran escrofulosos que habían llegado a hacerse tocar?

[2] *Es lo que surge con evidencia de las indicaciones de origen* dadas por las tabletas de Renaud de Roye. Todas ellas se refieren tanto a países extranjeros como a regiones apartadas del reino: *cf. supra*, pp. 178 ss. Si se debiera admitir que todos los enfermos tocados recibían una limosna, habría que llegar a la conclusión de que el milagro real *sólo* era popular en el extranjero, o al menos fuera de la región donde la autoridad del rey se ejercía más directamente; conclusión, para decir lo menos, altamente inverosímil.

[3] Documentos publicados en los tomos XXI y XXII del *Recueil des Historiens de France* y estudiados por Borrelli de Serres, *Recherches sur divers services publics*, I, 1895, pp. 140-160, y II, 1904, pp. 69-76.

enfermo de escrófulas o a un menesteroso cualquiera. Se trataba de una limosna y eso era todo lo que necesitaba saber.

Pero llegó un momento, feliz para los historiadores, en que algún encargado de la contabilidad, más cuidadoso que los demás, se hizo cargo del registro de los fondos. Entre el 31 de enero de 1304 y el 18 de enero de 1307, la caja de la corte pasó de manos de Juan de Saint-Juste a las de Renaud de Roye. Conservamos algunas tabletas de este personaje, divididas en dos grupos que van del 18 de enero al 28 de junio de 1307 y del 1° de julio de 1308 al 30 de diciembre del mismo año.[4] Y en ellas aparece anotado un gran número de erogaciones en beneficio de individuos "que sufren del mal real". Estos registros están hechos, además, con un cuidado muy encomiable, puesto que en todos los casos figuran el nombre del beneficiado y su lugar de origen, minuciosamente consignados por escrito.[5] De modo que debemos a un oficinista maravillosamente exacto algunos de los datos más precisos que poseemos a propósito del milagro real.

Demos ahora un salto de cerca de dos siglos. Desde Felipe el Hermoso hasta Carlos VIII no disponemos de ningún documento contable que se refiera al poder de curación. Es muy posible que, desde época bastante antigua, la administración de los fondos destinados a las donaciones que se hacían en favor de los escrofulosos, y más genéricamente las limosnas, dejara de pertenecer al cajero de la corte, pues las cuentas de ésta de la época de Carlos VI ya no incluyen ninguna mención de esta clase.[6] Desde esa época, el limosnero tuvo una caja especial, que administraba él mismo o por intermedio de un técnico bajo sus órdenes. Por cierto que llevaba sus propios libros, pero la mayoría se perdieron. Al parecer, los únicos que se han conservado anteriores a Carlos VIII —los registros clasificados bajo

[4] Documentos publicados en la *Histor. de France*, XXII, pp. 545-555 y 555-565. Para las tabletas de 1307 utilicé la copia antigua incluida en el manuscrito latín 9026 de la Biblioteca Nacional, más completo en algunos puntos que la edición; *cf. supra*, p. 182, n. 40. Sobre Renaud de Roye, Borrelli, *loc. cit.*, II, p. 75; sobre nuestras tabletas, *ibid.*, pp. 72-73.

[5] Hay una excepción: *Hist. de France, loc. cit.*, 554 B: 'Thomas Jolis, patiens morbum regium"; pero se omitió el lugar de origen.

[6] Véanse las cuentas publicadas o analizadas por L. Douët d'Arcq., *Comptes de l'hôtel des rois de France aux XIVe y XVe siècles (Soc. de l'Hist. de France)*, 2 vols., 1865.

el rubro KK 9 y KK 66 en los Archivos Nacionales, que datan de los reinados de Juan II, Carlos V y Carlos VI, así como del de Luis XI— se refieren a ofrendas que se hicieron a los establecimientos religiosos o en ocasión de solemnidades religiosas; de modo que no interesan a nuestros fines (el primero de dichos registros se refiere a ello exclusivamente; el segundo en su mayoría).[7]

Tenemos que llegar al año 1485 para encontrar libros de limosnas propiamente dichos. He aquí la lista que se puede hacer de los mismos; pero debo advertir que mi búsqueda sólo se llevó a cabo en los Archivos Nacionales y en la Biblioteca Nacional, de modo que no puede considerarse exhaustiva. Las indicaciones de rubros que se dan sin otra precisión se refieren en su totalidad a los Archivos Nacionales.

1) Fragmento de registro: gastos, parte de septiembre de 1485; K 111, fols. 49 a 53.[8]

2) Fragmento de registros: gastos, parte de marzo y de abril de 1487; KK 111, fols. 41 a 48.

3) Registro: 1° de octubre de 1497 al 30 de septiembre de 1498; KK77.

4) Cuenta de gastos que no parece formar parte de ningún registro: octubre 1502. Biblioteca Nacional francés 26108, fols. 391-392.

5) Registro: 1° de octubre 1506 al 30 de septiembre de 1507; K 88.

[7] El manuscrito francés 11 709 de la Bibl. Nac. incluye —fols. 147 a 159— un fragmento de reglamento para la oficina de limosnas o Limosnería del siglo XIV. Pero allí no aparece ninguna referencia al tacto.

[8] KK 111 es un registro artificial, constituido por fragmentos diversos colocados en el mismo fascículo como lo indica una referencia anotada en la propia encuadernación; proviene de la colección de A. Monteil, aunque haya sido omitida en el inventario de esta colección, incluido en el *Tableau méthodique des fonds* de 1871, col. 686. Todos los fragmentos que lo componen se encuentran inventariados antes (pues son fragmentos tomados de libros de limosnas), con excepción del último —fol. 54—, que parece ser el último pliego de un registro de cuentas también proveniente de la Limosnería y remitido a la Cámara de Cuentas en diciembre de 1489 (donde hay una referencia a una suma de 20 libras, pagada el 14 de diciembre de 1489 a un ujier de la Cámara "encargado de recibir y pagar las pequeñas necesidades de dicha cámara"). Los registros de limosnas, en la parte dedicada a gastos, no se disponen dentro de cada mes según un orden estrictamente cronológico. Allí se encuentran, primero, las ofrendas y después las limosnas propiamente dichas; en cambio, cada uno de estos dos capítulos sigue el orden de fechas.

6) Registro que va desde el 19 de mayo de 1528 al 31 de diciembre de 1530; la mayor parte conservado en los Archivos Nacionales, KK 101; pero el volumen presenta numerosas lagunas que tienen que ver con los gastos. Los folios 15 a 22 (mayo, junio y parte de julio de 1528) constituyen hoy los pliegos 62 a 69 del manuscrito francés 6762 de la Biblioteca Nacional; los folios 47 a 62 (parte de diciembre de 1528, enero, febrero, parte de marzo de 1529), los pliegos 70 a 85 del mismo manuscrito. Los folios 71 a 94 (parte de abril, mayo y parte de junio de 1529), 171 a 186 (parte de agosto y septiembre de 1529), 227 a 258 (noviembre y parte de diciembre de 1529), 275 a 296 (parte de enero y de febrero de 1530), 331 a 354 (parte de abril y de mayo de 1530), 403 a 434 (parte de agosto, septiembre y parte de octubre de 1530), parecen perdidos definitivamente.

7) Fragmento de registro: gastos, parte de julio de 1547 (no se indica el año; pero surge el dato de un cierto número de artículos que se refieren al viaje de la consagración): KK 111, fols. 33 a 40.

8) Fragmento de registro: gastos, parte de abril, mayo, junio, julio, parte de agosto de 1548: KK 111, fols. 17 a 32.

9) Fragmento de registro del ejercicio financiero que va desde el 19 de enero al 31 de diciembre de 1549: ingresos en su totalidad, gastos de enero y de parte de febrero; KK 111, fols. 1 a 16.

10) Registro: 1° de enero a 31 de diciembre de 1569: KK 137 (en mal estado).

En todos estos registros, fragmentos de registros o documentos contables, con excepción del número 2, se encuentran menciones relativas al tacto que son casi siempre simplemente numéricas; sólo por excepción figuran los nombres de los enfermos.

A partir del 31 de diciembre de 1539 y hasta el final de la monarquía francesa no pude encontrar ningún registro de limosnas.[9]

[9] El cartón O[1] 750 de los Arch. Nac. incluye documentos relativos a la Gran Limosnería (reinado de Luis XVI). En él no aparecen cuentas ni nada que interese a la historia del tacto. Oroux, bajo Luis XVI, parece haber visto todavía registros de limosna de los tiempos de Luis XIV, donde había referencias relativas al tacto: *Histoire ecclésiastique de la Cour,* I, p. 184, n.q.

2. LAS CUENTAS INGLESAS

La antigua realeza inglesa nos ha dejado muy hermosos archivos financieros, junto a los cuales nuestros fondos parisienses parecen bien pobres. Es que no hubo en ese país un desastre equiparable al incendio del Palacio. En presencia de tantas riquezas, un francés siente una viva admiración, al tiempo que algo de temor: ¿cómo orientarse entre todos estos tesoros? La historia administrativa de Inglaterra está bastante mal conocida; y no porque no pueda escribirse, sino porque durante largo tiempo no sedujo a nadie, ya que los episodios brillantes de la vida parlamentaria atrajeron todas las miradas. Los eruditos no suelen detenerse fácilmente en la oscura labor de las oficinas. Desde hace poco una nueva generación de investigadores se ha puesto valientemente a la tarea.[10] Algún día deberemos a sus esfuerzos el poder penetrar el secreto de muchas de las transformaciones constitucionales y sociales que hoy apenas vislumbramos; pero su trabajo está lejos de concluirse.

En particular, el estudio de los documentos financieros, toda esa ardua labor de clasificación, comparación, discusión, que resulta tan ingrata, pero cuyos resultados son tan importantes, se encuentra todavía en sus comienzos. Sin embargo, me he visto obligado a utilizar aquí estos documentos difíciles, pues encierran una multitud de datos capitales para el conocimiento de los ritos de curación. Sobre todo debí aplicarme a estudiar una categoría especial de ellos: las cuentas de la corte. Al servirme de éstas, no pude evitar hacer también su crítica. Ninguna obra anterior me aportaba iluminaciones bastantes sobre el punto.[11] Lo hice lo mejor que pude, pero no oculto cuánto

[10] Pienso sobre todo en los hermosos trabajos del profesor T. F. Tout; *cf. infra*, n. 11.

[11] Por supuesto, debo mucho al libro de T. F. Tout, *Chapters in the Administrative History of Medieval England: the Wardrobe, the Chamber and the Small Seals (Public. of the Univ. of Manchester, Historical Series*, XXXIV), 2 vols., 1920. Por desgracia, esta notable obra sólo abarca una parte bastante escasa del periodo que me había propuesto estudiar, y los problemas que trata no eran los que yo tenía ante mí. *Cf.* también A. P. Newton, *The King's Chamber under the Early Tudors; Engl. Historical Review*, 1917. La bibliografía de la historia financiera inglesa está dada por Ch. Gross, al menos en lo referente a la Edad Media: *The Sources and Literature*

supone una investigación de esta naturaleza respecto a riesgos de error, sobre todo en las condiciones en que debí emprenderla. Para llegar a reconstruir con alguna certidumbre los métodos que siguió determinado administrador en el establecimiento de su contabilidad, habría que revisar todos los materiales disponibles entre dos límites cronológicos cuidadosamente elegidos. En otros términos, habría que limitarse a un periodo relativamente corto y estudiarlo a fondo. Por el contrario, yo me vi obligado a encarar un lapso extremadamente extenso y sólo pude hacer en él unos sondeos en profundidad, bastante numerosos, es cierto, pero por fuerza insuficientes.

En lo que sigue, se encontrarán algunos hechos positivos, que siempre resultarán útiles aunque su interpretación no puede basarse más que en conjeturas. En notas a pie de página he consignado la nomenclatura exacta de los documentos que pude ver; se podrá juzgar así sobre qué bases se apoyan mis hipótesis.[12]

of English History, 2ª ed., Londres, 1915. El doctor Crawfurd y Helen Farquhar utilizaron un gran número de cuentas para sus investigaciones sobre los ritos de curación, pero sin un estudio sistemático. Hilary Jenkinson tuvo a bien hacerme llegar, para el presente apéndice, diversas informaciones y sobre todo varias rectificaciones de las que pude sacar gran provecho; pero debo decir, a la vez, que no creo que se deba considerar responsable a él de los errores que yo pueda haber cometido. Si hubiera querido evitar toda posibilidad de error, habría renunciado a escribir este pequeño trabajo, que tuve muchas dificultades para redactar lejos de Londres; y debo confesar que, en efecto, más de una vez tuve la tentación de renunciar, pero preferí exponerme a unos reproches, sin duda bien fundados, antes que utilizar documentos sin ni siquiera intentar analizarlos. A pesar de todo, creo haber aportado algunos esclarecimientos en una cuestión de por sí muy oscura y se deberá perdonar mi temeridad en favor del pequeño número de indicaciones útiles que he podido aportar.

[12] Las citas que siguen se ajustan a las reglas indicadas en la bibliografía, p. 625. La cifra entre corchetes indica el año del reinado. Para trasladar los años del reinado a nuestro calendario, se utilizará con provecho el pequeño folleto de J. E. W. Wallis, *English Regnal Years and Titles (Society for Promoting Christian Knowledge, Helps for Students of History*, núm. 40), Londres, 1921. Señalé con un asterisco los documentos que no me aportaron nada sobre el tacto de las escrófulas. Constreñido por el tiempo, tuve que limitarme a lo que me ofrecían el *Record Office*, los manuscritos del Museo Británico y las recopilaciones publicadas. Ello equivalía a resignarme de antemano a no ser completo. Esos dos grandes depósitos londinenses encierran la mayor parte de los archivos financieros de la antigua monarquía inglesa, pero también se pueden encontrar documentos espigando en otras colecciones públicas o privadas. No se ha hecho el inventario de las cuentas de la corte. Tout dice con acierto *(Chapters*, I, p. 48): "The wide dispersion of the existing wardrobe accounts makes it very difficult to examine them very systematically".

Hasta el reinado de Eduardo I exclusivamente, los documentos contables que llegaron hasta nosotros son poco numerosos y nada nos dicen sobre el tema que nos interesa.[13] A partir de Eduardo I, en cambio, la administración, mejor organizada, más exacta y documentada, conserva muy cuidadosamente sus registros. Entonces comienza realmente, en toda su amplitud, la admirable serie de los *Exchequer Accounts* del Record Office de Londres. De algún modo duplica las colecciones del Museo Británico, donde ha ido a parar un buen número de documentos aportados en diversas épocas, del depósito oficial. Conviene estudiar por separado las informaciones que nos suministran los archivos financieros de la antigua realeza inglesa, parte sobre el tacto de las escrófulas, parte sobre los anillos curadores.

I. *El tacto de las escrófulas en las cuentas inglesas*

Los enfermos "signados" con la señal de la cruz o "bendecidos" por el rey recibían una pequeña suma. Vayamos al reinado de Eduardo I. La distribución de las donaciones estaba a cargo del limosnero. Y hay tres clases de documentos diferentes que nos permiten encontrar la constancia de los pagos que se hicieron en tales ocasiones. He aquí la lista:

1) Los "roles" del limosnero: simples mementos que indicaban para un periodo determinado —en su mayoría anual— las sumas que este personaje desembolsaba. Los gastos figuran allí día por día, o semana a semana, o excepcionalmente por quincena.[14]

2) El resumen de gastos establecido para cada año financiero, es decir, para cada *año de reinado*, por el encargado del "guardarropa" *(custos garderobe)*:[15] así se le llamaba al funcionario que tenía a su

[13] Pude examinar sin resultado dos cuentas de gastos de Enrique III, E. A. *349,23 y *349,29.

[14] Yo pude examinar E. A. 350,23 [5]; 351,15 [12]; 352,18 [17]; *353,16 [21]; *361, 21 [30].

[15] Vi R. O. Chancery Miscellanea, IV, 1 [6, solamente a partir del 31 de enero]; *IV, 3 [14]; IV, 4 [18]; Exch. Treasury of Receipt, Misc. Books *202 [22-23]; Brit. Mus. Add. mss. 7965 [25]; 35291 [28]; 8835 [32]. Add. mss. *35292, que es un diario de caja *(Jornale Garderobe de receptis*

cargo la gestión financiera de la corte. Este nombre de *Garderobe* se presta a equívocos, porque al parecer servía para designar tanto a una de las oficinas de la corte, la sección encargada del servicio de vestuario, joyas y otros objetos análogos, como a la corte entera (llamada *Hospicium*), en general con el agregado del epíteto "grande": *Magna Gardaroba*, el Gran Guardarropa. Las relaciones entre el Guardarropa propiamente dicho y el Gran Guardarropa nos resultan oscuras, y de ninguna manera tengo la pretensión de resolver aquí este problema, ni siquiera de plantearlo con precisión, pues es realmente intrincado; pero tenía que señalar esa ambigüedad de términos que a veces hacen muy trabajosas las investigaciones de las cuentas reales.[16]

3) La cuenta, también anual, del contralor del guardarropa *(contrarotulator Garderobe)*.[17] Este documento llamado "contra-rol" *(contrarotulamentum)* tenía por objeto, según parece, permitir una verificación de la gestión. Cabe suponer que el rol y el contra-rol, establecidos sobre el mismo modelo, pero presumiblemente independientes uno de otro, al menos en principio, debían ser comparados por los contralores de las cuentas.

Yo tuve ocasión de examinar las sumas consignadas en el rubro del tacto durante el vigesimoctavo año del reinado de Eduardo I, tanto por el encargado como por el contralor, y ambas coincidían. Pero este caso se me presentó una sola vez; por lo general, se ha perdido bien uno o bien el otro de estos documentos. Por lo demás, no importa demasiado, ya que, sin duda, se repetían a menudo casi exactamente. Gracias a este procedimiento de la doble contabilidad, inventado probablemente por administradores desconfiados, hoy

et exitibus eiusdem) —años 31-33—, no me proporcionó nada, como tampoco Add. mss. *37655 [34], de naturaleza análoga.

[16] Como consecuencia de esta ambigüedad, me vi obligado a consultar un cierto número de cuentas del guardarropa —en el sentido estricto de la palabra—, que por supuesto no me aportaron nada. Para Eduardo III, E. A. *384, I [2 y 3]; *388,9 [11 y 12]; ambos emitidos por el contralor. Para Ricardo II, **Archaelogia*, LXII, 2 (1911), p. 503 [16-17]. Para Eduardo IV, Brit. Mus. Harleian *4780. Para Ricardo III, **Archaeologia*, I (1770), p. 361.

[17] Examiné el *Liber quotidianus contrarotulatoris garderobe*... publicado por la *Society of Antiquaries of London*, en 4°, Londres, 1787 [28, compárese con Brit. Mus. Add. ms. 35291, citado en la nota 15; Brit. Mus., Add. mss. *7966 A [29].

podemos sustituir la cuenta anual del encargado del guardarropa —si ha desaparecido— por la del contralor, y viceversa.

A los ojos del historiador del milagro real, todas estas cuentas padecen de una grave falla: sólo proporcionan cifras, jamás nombres. Gracias a ellas sabemos que el día tal de la semana tal, Eduardo I tocó a tantos enfermos. Ya es mucho, pero desearíamos más. ¿De dónde venían estos pobres desgraciados que acudían a reclamarle su curación al rey? Las cuentas de la corte de Felipe el Hermoso nos lo decían, mientras que las de Eduardo I lo callan siempre. Sin embargo, son documentos precisos tal como están. Sobre los reinados siguientes poseemos mucha menor información; ello se debe a una serie de modificaciones en las prácticas administrativas. Veamos qué ocurrió.

Desde Eduardo II, las listas del limosnero desaparecieron súbitamente y para siempre.[18] ¿A qué se debió este hecho? Sólo podemos aventurar conjeturas. No es probable que los limosneros hayan dejado de registrar sus gastos, pero sin duda adoptaron poco a poco el hábito de conservar en su poder las cuentas. En efecto, sabemos que por un extenso lapso existió un fondo de la oficina de limosnas absolutamente diferente. Con el correr del tiempo, la antigua sección de este fondo desapareció por completo, parte en un incendio, parte como consecuencia del desorden o las dilapidaciones.[19] Lo mismo ocurrió con otro depósito, de donde se habrían podido extraer informaciones útiles: el de la Capilla real.[20]

Quedan los estados de cuenta o resúmenes que en cada ejercicio[21] establecía el encargado del "Guardarropa", o bien el contralor. Desgraciadamente, a partir de mediados del reinado de Eduardo II, aproximadamente, estas cuentas dejaron de llevarse con la misma

[18] Sin embargo, entre los *Exchequer Accounts* aparece una cuenta de limosnas de Eduardo III: E. A. *394, 1 (donde no encontré nada).

[19] *Cf. Second Report of the Royal Commission on Public Records*, II, fol., Londres, 1914, 2ª parte, p. 172. El archivo de la *Royal Almonry* no contiene actualmente documentos anteriores a 1723.

[20] Véase la obra citada en la nota anterior, p. 69.

[21] A partir de Eduardo III a más tardar, el ejercicio deja de coincidir exactamente con el año del reinado. Su duración suele variar, síntoma cierto del desorden que se introdujo en la administración financiera.

minucia que antes en el tema que nos concierne.[22] Se adoptó entonces la costumbre de no detallar más cronológicamente las sumas entregadas a los escrofulosos tocados por el rey, y en cambio se conformaron con una referencia global, donde se especificaba que una suma de tantas libras, sueldos o denarios había sido entregada por el limosnero a tantos enfermos "bendecidos", a razón de tanto por enfermo; y ello en el curso del ejercicio considerado o, por excepción, durante un periodo delimitado dentro de este ejercicio. Y no hay ninguna otra precisión.[23] Tal fue la práctica que se siguió constantemente durante la segunda mitad del reinado de Eduardo II y todo el de Eduardo III.[24]

A partir de Ricardo II, los estados de cuenta de final de ejercicio dejan de suministrarnos datos sobre el tacto de las escrófulas.[25] La explicación de este hecho ¿debe buscarse en que los soberanos ingleses hayan renunciado súbitamente a su poder taumatúrgico? No en

[22] La cuenta del décimo año de Eduardo II (8 de julio de 1316 a 7 de julio de 1317), que sólo conozco por la descripción de Th. Stapleton, *Archaeologia*, XXVI (1836), pp. 319 ss., parece adecuarse al antiguo tipo.

[23] Ejemplo: Brit. Mus., Add. mss. 9951, contra-rol (?) de Eduardo II, para el año 14 de su reinado (8 de julio de 1320 al 7 de julio de 1321), fol. 3 v: "Eidem [elemosinario] pro denariis per ipsum solutis lxxix infirmis beendictis ab ipso rege per diversas vices infra annum presentem predictum; videlicet cuilibet pauperi j d: vj s. vij d".

[24] Para Eduardo II pude ver (además del artículo de *Archaeologia*, indicado en la nota 22): E. A. *376,7 [9; contra-rol, notable por la brevedad del periodo que abarca —del 31 de enero al 9 de junio— y a la vez por el carácter sumario de las diversas indicaciones que incluye]; Brit. Mus., Add. mss. 17362 [13; cuenta del guardarropa]; 9951 [14: ¿contra-rol?]; y además —por error— una cuenta de gastos personales del contralor EA. *376,13 [8 y 9]. Para Eduardo III: Brit. Mus., Cotton Nero C VIII [años 8 a 11: contra-rol]; L. A. 388,5 [11-12: contra-rol]; R. O. Treasury of Receipt, Misc. Books, 203 [12-14; cuenta del guardarropa]; E. A. *396,11 [43: contra-rol]. Además, para Eduardo II, Brit. Mus., Add. mss. *36763, rollo de gastos, del 8 de julio al 9 de octubre de 1323; en suma, una especie de libro de caja de la corte. Está establecido día por día, pero en cada uno se indican simplemente las erogaciones, oficina por oficina (incluida la Limosnería), sin que esté especificado su objeto preciso.

[25] He aquí la lista de las cuentas que pude ver para los reinados siguientes a Eduardo III. Ricardo II, Brit. Mus., Add. mss. *35115 [16: contra-rol]; E. A, *403,10 [19: contra-rol]. Enrique IV: E. A. *404,10 [2: *rouleau;* encargo del guardarropa]; Brit. Mus., Harleian *319 [8: contra-rol]; *cf. Archaeological Journal*, IV (1847), p. 78]. Enrique V: E. A. *406,21 [1: tesorero de la corte]. Enrique VI: E. A. *409,9 [20-21: contra-rol]. Eduardo IV: E. A. *412,2 [6-7: encargado del gran guardarropa]. Los *Enrolled Accounts* de la Hacienda no suministran nada. Los *gastos* de tesorería están indicados allí de manera completamente sumaria. Consulté *Exch. Enrolled Accounts, Wardrobe and Household*, *5.

absoluto. Sabemos que siguieron presentándose como médicos milagrosos, al igual que en el pasado. Es presumible que este silencio súbito se explique más bien por una modesta reforma burocrática. En las cuentas o contra-roles del "guardarropa", la sección referente a los gastos estaba dividida en dos partes: una dedicada a los gastos corrientes, por orden cronológico; y la otra formada por una serie de capítulos que proporcionaban, oficio por oficio —los *particule*—, el detalle de gastos que no entraban en el cuadro anterior. Esta disposición, bastante clara, no era nueva, pero en este momento quedó fijada de manera definitiva.

En las más antiguas cuentas de este tipo, correspondientes a los reinados anteriores, las donaciones que se entregaban a los enfermos "bendecidos" por el rey figuraban siempre —en bloque, como ya vimos— en la segunda parte, en el capítulo *(titulus)* "Limosna". Se las consideraba, pues, gastos extraordinarios. Pero bajo Ricardo II, el rubro referente al tacto desapareció para siempre del *titulus* de la Limosna. Según parece, se adoptó por entonces el procedimiento de incluir estas erogaciones en la nómina de gastos normales; se las debió pasar a la primera parte, que estaba establecida en forma de diario. Por desgracia, este diario fue redactado sin mayor precisión: se limitaba a indicar lo que cada oficina había desembolsado cada día o cada semana, sin especificar el objeto exacto de estas erogaciones: tal cantidad para botellería, tal otra para cocina, etcétera, y tanto para limosnas.[26] El limosnero había entregado una suma determinada; pero, ¿a quién y por qué concepto? Estos detalles no interesaban. Así, los gastos originados por el servicio del tacto quedaron disimulados, a causa de este sistema, en medio de la masa de las otras generosidades reales. Durante cerca de un siglo se buscaría en vano cualquier rastro del milagro real en las cuentas de corte.

[26] Nada mejor que un ejemplo para entender esta disposición. Tomo completamente al azar un día de cuenta del guardarropa, año 6 de Eduardo IV. Estamos en el día 7 de octubre de 1466. El rey se encuentra en Greenwich. "Dispensa: xxvij s.vj d. Buttillaria: cxv s.j.d.ob. Garderoba: xxxj s. xj d.ob. Coquina: vj l. xij s. iij d. Pullieria: lxj s. viij d. Scuttillaria: vj s. vj d.ob. Salsaria: ij s iiij d., Aula et camera: xviij s. ix d. Stabulum: xxix s. ix d.ob. Vadia: lxxvj s.x.d.ob. *Elemosina:* iiij s. Summa: xxv l.vj s. ix d. ob." E. A. 412,2, fol. 5 v.

Durante los reinados de Enrique VII y Enrique VIII se ven reaparecer tales informaciones. Esto no quiere decir que en dicha época, ni más tarde, los registros anuales del encargado del "Guardarropa" o del contralor nos suministren más datos que en el pasado;[27] pero al menos poseemos, para estos dos reinos, algunos diarios de gastos de la corte, donde se encuentran señaladas en varias ocasiones las sumas entregadas a los "enfermos curados" por el rey.[28]

Estos pagos no parecen haber sido hechos por el limosnero. A través de uno de ellos, bajo el reinado de Enrique VIII, conocemos el nombre del funcionario que entregó el dinero y se lo hizo reembolsar después: era el primer gentilhombre de la Cámara.[29] Por lo demás, en estos registros son muy raras las menciones referentes al tacto. Cabe preguntarse si abarcan el conjunto de los casos en que fue registrado un pago de esta clase. Tiendo a creer que un cierto número —quizás la mayoría— de las sumas otorgadas a los enfermos pasaban todavía por manos del limosnero; y este funcionario las imputaba sin duda a gastos generales, de los que no poseemos más detalles.

[27] Para Enrique VII, examiné el contra-rol del año 8: E. A. *413,9. Para Enrique VIII, el contra-rol de los años 13 y 14: E. A. *419,6; la cuenta del encargado del gran guardarropa, Brit. Mus., Add. mss. *35 128 [23-24]. Para Eduardo VI, el contra-rol E. A. *426,62 y 3. Para Eduardo VI [6] y María [1], la cuenta de la corte. Brit. Mus., Add. mss. *35184. Para Isabel, la cuenta *E. A. *421,11 [2] y el contra-rol E. A. *421,8 [1-3]. *Cf.* para Enrique VIII las indicaciones que da Helen Farquhar, *Royal Charities*, I, p. 73, n. 3.

[28] Para Enrique VII, E. A. 415,3 [15-17]; Brit. Mus., Add. mss. 21480 [20-21]; Samuel Bentley, *Excerpta historica*, Londres, 1831 (fragmentos de libros de pago según extractos hechos sobre los originales por C. Ord; los carnets de C. Ord están en el Brit. Mus., Add. mss. 7099). Para Enrique VIII, N. H. Nicolas, *The Privy Purse Expenses of King Henry the Eight from November MDXXIX to December MDXXXII*, Londres, 1827 (libro de Bryan Tuke, tesorero de la Cámara, hoy Brit. Mus., Add. mss. 20 030). Véanse también diversos extractos de libros análogos para Enrique VIII, Eduardo VI y María en los *Trevelyan Papers*, I y II *(Camden Society)*, Londres, 1857 y 1863: *cf.* Farquhar, I, p. 82, n. 1. No se encuentra ninguna referencia de pagos para el tacto, pero sí la indicación de numerosas erogaciones hechas por el limosnero para gastos no especificados, en el *Boke of Payments* de Enrique VII [21-24] y Enrique VIII, R. O. Treasury of the Exchequer Misc. Books *214; tampoco se encuentra nada sobre el tacto en el libro de pagos de Enrique VIII, Brit. Mus., Add. mss. *2182 [1-8]. También revisé inútilmente el libro de caja de Eduardo VI [2 y 3], E. A. *426,6, y un libro borrador de la época de Isabel, E. A. *429,11. Las cuentas de la época de los Tudor fueron revisadas con mucho cuidado por Helen Farquhar: véanse en particular las informaciones que proporciona al respecto, I, pp. 79, 81, 88, n. 3; 91, n. 4.

[29] Nicolas, *Privy Purse Expenses*, p. 249 (31 de agosto de 1549). Se trata de "master Hennage", que sabemos que era el "Chief Gentleman of the Privy Chamber".

Pasemos al siglo XVII. Ya no debemos dirigirnos a las cuentas de la corte;[30] ahora nos van a informar documentos de otro orden. Los reyes ingleses, en el siglo XV, tenían el hábito de entregar a los enfermos que tocaban no una suma variable de dinero, ni siquiera una suma fija en cualquier moneda, sino siempre la misma moneda de oro: un *ángel*.[31] Poco a poco, el *ángel* dejó de ser una moneda como las demás: casi se acuñaba sólo para servir al rito de curación. Bajo el reinado de Carlos II se le sustituyó por una medalla que no servía como unidad monetaria: fue la *touch-piece*. Los *ángeles* y las *touch-pieces* se fabricaban, en el siglo XVII, en la Casa de Moneda de la Torre de Londres. Poseemos un cierto número de órdenes dirigidas por diversas autoridades gubernamentales a los encargados de este establecimiento; y también disponemos de cuentas que nos proporcionan algunas informaciones sobre las cantidades producidas.[32] Estos datos estadísticos son interesantes, porque podemos sacar algunas conclusiones sobre la cifra de enfermos tocados, basándonos en el número de monedas o medallas que se fabricaron en aquel establecimiento, por lo menos a partir del momento en que el *ángel* se destinó únicamente a las necesidades del milagro real.

Pero por este método no obtenemos indicaciones muy precisas, sino a lo sumo un cierto orden de magnitud, pues no podemos saber con exactitud durante qué lapso se distribuyeron las monedas o las medallas fabricadas. O más bien, no lo sabemos en términos generales, pero estamos mejor informados para los reinados de Carlos II y los comienzos del de Jacobo II.

El sistema de contabilidad en vigencia bajo el reinado de estos soberanos para la confección de las medallas del tacto era el siguiente:[33] el funcionario encargado de las finanzas de la corte, denomina-

[30] Por escrúpulos de conciencia consulté, por supuesto que inútilmente, dos contra-roles de Carlos II, R. O. Lord Steward's Dept [1], 3 y 10.

[31] Sobre la historia numismática del tacto, véase *supra*, pp. 187, 471.

[32] Estos documentos fueron estudiados con cuidado por Helen Farquhar, II y III.

[33] Parece haber sido establecido por una serie de decisiones del *Treasury Board* en los primeros meses de 1668, especialmente el 2 de marzo; *cf.* Farquhar, II, pp. 143 ss., especialmente p. 149, al pie. El método surge muy claramente, por ejemplo, de la cuenta de Baptist May, *Keeper of the Privy Purse*, del 12 de febrero de 1668 al 25 de marzo de 1673: R. O. Pipe Office, Declared Accounts 2795.

do por entonces Guardián de la Bolsa Privada *(Keeper of the Privy Purse),* trataba directamente con los fabricantes de las piezas en cuestión y les compraba, a veces por grandes cantidades, las medallas que iría luego utilizando según sus necesidades. La suma necesaria para cada compra le era proporcionada a título de adelanto por la tesorería, pero él tenía que justificar después el empleo de esta suma frente a la administración financiera central. Por supuesto, no se le reclamaba únicamente la factura de la Casa de Moneda: también debía dar cuenta de cómo las había distribuido. Antes de enviarle una nueva suma destinada a una nueva acuñación, se quería estar seguro de que el funcionario había empleado la anterior en forma completa y correcta. Por lo tanto, hubo que establecer un certificado que diera día por día el número de enfermos tocados en periodos determinados, cifra que por definición debía coincidir con la de las medallas entregadas. Estos papeles, firmados por los dos médicos de servicio y rubricados por el funcionario eclesiástico a quien le incumbía en esta época la tarea de organizar la ceremonia, el *Clerk of the Closet,* eran luego presentados a las autoridades encargadas de verificar las cuentas. Constituían excelentes documentos justificativos, y son documentos de admirable precisión aún hoy. Desgraciadamente, se han conservado mal: sólo tenían un interés temporario, y no se quiso atestar de ellos los archiveros.

Cinco de esos documentos, caídos no se sabe cómo ni cuándo en manos de un coleccionista, fueron a parar a la biblioteca del médico jefe del ejército norteamericano en Washington.[34] Pero no todos los certificados de esta clase salieron del Record Office: en este depósito tuve la buena fortuna de ubicar un legajo perdido entre los "libros mezclados" del fondo de Hacienda,[35] que incluía a quince de ellos. Sin duda, si se hicieran búsquedas más profundas, podrían descubrirse más. Por ahora, el que fue redactado en diciembre de 1685,

[34] Textos editados o analizados por F. H. Garrison, *A Relic of the King's Evil: cf.* Farquhar, II, p. 130 (facsímil); y para una rectificación al texto de Garrison, III, pp. 117-118.

[35] Exchequer of Receipt, Miscellaneous Books, E. 407,85 (1). Pude ubicar este legajo gracias a una indicación incluida en una nota de G. Fothergill, *Notes and Queries,* 10ª serie, IV (1905), p. 335. Estos documentos van desde abril de 1669 a diciembre de 1685; sobre las cifras que allí se incluyen, *cf. supra,* pp. 472, n. 192, y 483.

cuando era *Clerk of the Closet* N. Duresme, debe considerarse el más reciente de los documentos financieros referente al milagro real.[36]

II. *Los anillos medicinales en las cuentas inglesas*

Las cuentas nos informan con mucha mayor exactitud sobre los anillos medicinales que sobre el tacto de las escrófulas, a la vez que con mayor continuidad. El rito del Viernes Santo, que hemos descrito antes, exigía cada año que se pagara un cierto número de especies monetarias que, naturalmente, había que registrar. Por definición, este gasto sólo tenía lugar una vez al año, lo que sin duda explica que se le haya registrado siempre, no en la primera parte de la contabilidad anual —redactada, como se recordará, en forma cronológica—, sino en la segunda, en el capítulo de las erogaciones excepcionales de la oficina de Limosna.

Tal fue la práctica que se siguió constantemente bajo los reinados de Eduardo III a Eduardo VI.[37] Esta historia, tan simple en su con-

[36] Por supuesto, si se hace abstracción de los documentos referentes a la fabricación de las *touch-pieces*, que se encuentran hasta en los días finales del rito; *cf.* Farquhar, IV, p. 159.

[37] En las notas de las pp. 538-543 se encontrará la indicación de las cuentas de corte que pude revisar. He aquí, reinado por reinado, la lista de las que me proporcionaron alguna información sobre el rito de los anillos. Se observará que desde Eduardo III a Eduardo VI sólo faltan en esta enumeración el reinado de Eduardo V, que no podía figurar allí, puesto que por ser demasiado breve no incluyó ningún Viernes Santo; y el de Ricardo III, que sólo abarcó dos Viernes Santo. *Cf. supra*, p. 255, n. 30. *La fecha entre corchetes es la del Viernes Santo en que los anillos fueron consagrados.* Eduardo III: Cotton Nero, C. VIII, fol. 202 [14 de abril de 1331], fol. 205 [29 de marzo de 1336], fol. 206 v [18 de abril de 1337] (los dos primeros artículos reproducidos por Stevenson, *On Cramp Rings*, p. 49; *Gentleman's Library Magazine*, p. 40; los tres Crawfurd, pp. 169-170); E. A. 388,5 [10 de abril de 1338]; R. O. Treasury of Receipt, Misc. Books 203, fol. 150 [26 de marzo de 1339], y fol. 153 [14 de abril de 1340]; E. A. 396,11, fol. 12 [30 de marzo de 1369]; "Account Book of John of Ipres" [12 de abril de 1370], reproducido en Crawfurd, p. 170. Ricardo II: Brit. Mus., Add. mss. 35115, fol. 33 v [4 de abril de 1393]; E. A. 403,10 fol. 36 [31 de marzo de 1396] (reproducido en Crawfurd, p. 170). Enrique IV: Brit. Mus. Harleian 319, fol. 39 [25 de marzo de 1407] (reproducido en *British Archaeological Journal*, IV (1847) p. 78]. Enrique V: E. A. 406,21, fol. 37 [21 de abril de 1413]. Enrique VI: E. A. 409,9, fol. 32 [30 de marzo de 1442]. Eduardo IV: E. A. 412,2, fol. 31 [27 de marzo de 1467] (para el 15 de abril de 1468, cita sin referencia en Crawfurd, p. 171). Enrique VII: E. A. 413,9, fol. 31 [5 de abril de 1493] Enrique VIII: Brit. Mus., Add. mss 35182, fol. 31 v [11 de abril de 1533]. Eduardo VI: E. A. 426,1 fol. 19 [8 de abril de 1547]; Brit. Mus., Add. mss. 35184, fol. 31 v [31 de marzo de 1553]. Comparando esta lista con la de las cuentas revisadas, es posible explicarse por qué algunas cuenta

junto, sólo incluye un punto delicado, que merece retener nuestra atención con mayor cuidado.

Durante los reinados de Eduardo III, Ricardo II, Enrique IV y Enrique V (por lo menos en 1413), el rubro del capítulo de las limosnas relativo a los *cramp-rings* está redactado en una forma siempre idéntica, en perfecta conformidad con lo que sabemos de la esencia del rito. Se indican allí dos pagos sucesivos y del mismo valor: el primero se refiere a las monedas que el rey llevaba en primer término hasta el altar y que luego retiraba para hacerlas fundir y transformar en anillos; el segundo, a la ofrenda definitiva considerada como "el rescate" de la primera.[38]

A partir del año 1442 (es la primera mención que encontré para el reinado de Enrique VI) cambia la redacción: se registra una única inversión. Su fórmula es poco clara: "Ofrendas del señor rey para la adoración de la cruz el día del Viernes Santo, en oro y en plata, para hacer con ellas los anillos medicinales, 25 chelines";[39] o a partir de Enrique VIII: "Para las ofrendas del señor rey, hechas al adorar la cruz el día del Viernes Santo, y para el rescate de los anillos medicinales que se harán en oro y plata, 25 chelines.[40] Si este estilo resulta oscu-

del guardarropa, sin razón aparente, no mencionan los gastos a que dio lugar el rito de los anillos: nuevo ejemplo de esas anomalías a las que debe resignarse por anticipado el historiador que utiliza los documentos administrativos de la Edad Media.

[38] Ejemplos: reinado de Eduardo III, 14 de abril de 1335: "In oblacionibus domini regis ad crucem de Gneyth, die Paraceues, in capella sua infra manerium de Clipstone, in precio duorum floreciorum de Florentia, xiiij die aprilis, vj s viij d; et in denariis quos posuit pro dictis florenciis reasumptis pro anulis inde faciendis, ibidem, eodem die, vj s. Summa xij s. vjjj d". Brit. Mus. Cotton Nero, C. VIII, fol. 202; publicado por Stevenson, *On Cramp-Rings*, p. 49 (*Gentleman's Magazine Library*, p. 40); Crawfurd, p. 169. Reinado de Enrique V, 21 de abril de 1413: "In oblacionibus domini regis factis adorando crucem in die Parasceues in ecclesia fratrum de Langley, videlicet in tribus nobilibus auri et quinque solidis argenti xxv s. In denariis solutis decano Capelle pro eisdem denariis reassumptis pro anulis medicinalibus inde faciendis xxv s." E. A, 406,21, fol. 19. En el texto relativo a Eduardo III puede observarse una muy ligera diferencia de valor entre las dos erogaciones sucesivas. Ella se explica fácilmente: la necesidad de efectuar la primera erogación en buenas especies monetarias llevó al empleo de monedas extranjeras, cuyo valor no pudo traducirse a una cifra redonda en moneda nacional.

[39] Enrique VI, 30 de marzo de 1442: "In oblacionibus domini Regis factis ad orandam crucem die Parasceues in Auro et argento pro Anulis medicinalibus inde fiendis xxv s". E. A, 409,9, fol. 32 v. Fórmulas análogas: E. A. 412,2, fol. 31 (Eduardo IV); 413,9, fol. 31 (Enrique VII)

[40] Enrique VIII, 29 de marzo de 1532: "In oblacionibus domini Regis factis in adorando crucem die Parasche[ues] et pro redempcione, anulis medicinalibus inde fiendis, aurum et ar-

ro, ello obedece a que los contadores seguían utilizando expresiones antiguas que podrían hacer pensar que subsistían todavía las antiguas prácticas del rescate y la fabricación de los anillos con las piezas ofrecidas en el altar. Lo que en realidad había pasado puede deducirse con seguridad del hecho de que el doble gasto primitivo, que desde 1369 por lo menos había sido invariablemente de dos veces 25 chelines,[41] se redujo a una erogación única, igual a la mitad de la suma global que se desembolsaba antes. No es que los reyes se hubieran vuelto menos generosos: siguieron haciendo siempre la misma donación a su capilla, pues antes ésta sólo se quedaba con la segunda ofrenda: por consiguiente, 25 chelines. La primera ofrenda era tomada en otro tiempo para servir a la fabricación de los anillos y es ésta la que desapareció. ¿Por qué? Nos lo explican unos textos que nada tienen que ver con contabilidad: la *Defensa de los derechos de la Casa de Lancaster*, de Fortescue, y un ceremonial de Enrique VIII:[42] por entonces los anillos eran llevados ya prontos, muy cerca del Viernes Santo. El metal destinado a su confección se tomaba del Tesoro real bastante antes de la festividad. El gasto correspondiente a este suministro de orfebrería no tenía un rubro con el que figurara en el capítulo de las limosnas: hay que buscarlo entre las cuentas especiales relativas a las joyas reales, donde, en efecto, se la encontrará a veces, cuando menos a partir de Eduardo IV.[43]

gentum, infra tempus huius compoti xxv s". Add. mss. 35182, fol. 31 v. La fórmula de E. A. 426.1, fol. 18 (Eduardo VI, 8 de abril de 1547) está también bastante mal hecha: "In oblacionibus domini Regis secumdum antiqueam consuetudinem et ordinem pro adhorando crusem die Parascheues et pro rede[m]ptione Anulorum Medicinalium inde fiendum [*sic*] aurum et argentum, infra tempus huius computi xxxv s. [*error probable por xxv s.*]"; y aparece repetida casi textualmente en Add. mss. 35184, fol. 31 v (Eduardo VI: 31 de marzo de 1553).

[41] E. A. 396.11, fol. 12.

[42] *Cf. supra*, p. 261.

[43] Para Eduardo IV, Privy Seal Account, citado por Crawfurd, *Cramp-rings*, p. 171; *cf. Liber Niger Domus Regis*, en *A Collection of Ordinances and Regulations for the Government of the Royal Household (Soc. of the Antiquaries)*, en 4°, Londres, 1790, p. 23 (pago a la "jewel-house"). Enrique VII: W. Campbell, *Materials for a History of the Reign of Henry VII (Rolls Series)*, II, p. 142. Enrique VIII, libro de pagos de la corte, Brit. Mus., Add. mss. 2181, año 2, el 19 de abril [1511]; *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, XV, núm. 862; XVIII, 1, núm. 436; 2, núm. 231, pp. 125 y 127. Durante el reinado de Enrique VIII, a partir de 1542 a más tardar, los gastos ocasionados por los ritos de los anillos medicinales fueron imputados a los fondos de los *Aumentos*, que se nutrían de los ingresos de los establecimientos religiosos confiscados (so-

En suma, los archivos financieros de la antigua monarquía inglesa no nos ofrecen más que informaciones fragmentarias, y con frecuencia imprecisas, sobre los ritos de curación, y más particularmente sobre el tacto de las escrófulas. Los archivos franceses, mucho más pobres, nos proporcionan más datos en algunos aspectos. Son éstas las sorpresas, frecuentes en esta clase de fuentes, que pueden resultar tanto decepcionantes como preciosas. En una serie de documentos de un tipo determinado se introduce un ligero cambio en la disposición de las escrituras en un momento o en otro; esta modificación, que a primera vista podría parecer insignificante, bastará para sustraer a la mirada del historiador toda una categoría de informaciones de importancia capital. Estamos a merced de las ocurrencias de un funcionario subalterno, que de pronto decide romper con la rutina de sus predecesores. Es por ello que sólo muy rara vez resulta aconsejable deducir argumentos del aparente silencio de una cuenta.

bre este fondo, *cf.* F. A. Gasquet, *Henry VIII and the English Monasteries* II, 6ª ed., 1895, p. 9). María Tudor: [J. Nichols], *Illustrations of the Manners and Expenses of Ancient Times in England*, en 4°, Londres, 1797, *New Year's Gifts Presented to Queen Mary*, p. 27.

Apéndice II

INVENTARIO ICONOGRÁFICO

Presento a continuación algunas indicaciones sumarias sobre aquellas obras figurativas referentes al milagro real que pude reunir. Un erudito tan bien informado como Salomón Reinach declaraba en 1908 a propósito del núm. 3 de mi lista, que "no había encontrado jamás" otro cuadro que representara el mismo tema [*Rev. archéologique*, 4ª serie, XII (1908), p. 124, n. 1]. Podrá verse que yo he sido más afortunado y pude acrecentar en proporciones notables el inventario iconográfico del tacto y de los ritos de curación en general. Sin embargo, tal cual está, sigue siendo medianamente rico. Sin duda, otros investigadores aún más afortunados que yo podrán darle algún día mayor amplitud, al menos en lo relativo a los dos o tres últimos siglos de las monarquías taumatúrgicas. Para la Edad Media, no creo que haya mayor cosa por encontrar. Tanto el conde Durrieu como el señor Enrique Martin, a quienes consulté, tuvieron a bien hacerme saber que no conocían otras miniaturas sobre el tacto de las escrófulas que las que se verán inventariadas aquí. Para la época moderna, el señor Julio Robiquet, conservador del Museo Carnavalet, y el señor Carlos Mortet, administrador de la Biblioteca Santa Genoveva, me aseguraron que las colecciones confiadas a su cuidado no incluyen ninguna representación del tacto de las escrófulas.

Para la clasificación adopté el orden cronológico dentro de cada subdivisión. Los números marcados con un asterisco corresponden a las obras que sólo conozco por las referencias de autores anteriores, sea porque hayan desaparecido, sea porque no las pude encontrar.

Para cada obra he indicado las reproducciones que se hicieron de ellas y después los estudios de que fueron objeto. Agregué una corta discusión crítica cuando había lugar a hacerla. Efectuar una descripción propiamente dicha —que para ser verdaderamente útil tendría que extenderse bastante— habría equivalido a repetir la que ya se proporcionó en el texto; de ahí que sólo he dado descripciones en dos casos: cuando fue indispensable para la discusión o cuando la obra no existe publicada o reproducida, en ninguna obra impresa, o aquí mismo. En cuanto a las reproducciones, estaba obligado a limitarme por razones fáciles de comprender. Mi elección se basó en las siguientes razones: presenté al lector dos grabados que nos muestran la imagen: una del rito francés del tacto, la otra del rito inglés (núms. 8 y 13); un cuadro de altar que permite apreciar la asociación en Francia del rey curandero con san Marculfo (núm. 16), y por último, un hermoso cuadrito del siglo XVI, en el que un autor desconocido, muy ingeniosamente, vinculó los dos aspectos más llamativos de la realeza sagrada: su casi asimilación con la dignidad sacerdotal (mediante el rito de la comunión) y su poder taumatúrgico (núm. 3).

Habría querido agregar a estos documentos característicos el fresco de san Riquier (núm. 20), que simboliza logradamente el papel de intercesor del milagro real que se atribuía a san Marculfo, pero no lo pude fotografiar yo mismo cuando fui a estudiarlo en el lugar, y luego no conseguí ninguna foto o prueba impresa.

Me complazco en agradecer aquí a todas las personas que me ayudaron de tan diferentes maneras a reunir estos documentos muy dispersos: al conde Durrieu; a los señores Enrique Martin, Salomón Reinach, Julio Robiquet, Carlos Mortet, Enrique Girard; al arzobispo de San Wulfran de Abbeville; a Francisco Paillart, el muy conocido impresor; a Pablo Gout, arquitecto en jefe de los Monumentos Históricos; al señor Hocquet, archivista de la ciudad de Tournai; al señor Guillermo Pacchioni, de la Pinacoteca Real de Turín; a los profesores Martinotti y Ducati, de Bolonia, y en fin, a miss Helen Farquhar.

1. EL TACTO DE LAS ESCRÓFULAS

1. *Eduardo el Confesor toca a una mujer escrofulosa.* Miniatura del siglo XIII en el manuscrito Ee III 59 de la Biblioteca de Cambridge, que incluye el poema titulado *La Estoire de Seint Aedward le Rei*, p. 38.

Reprod.: Crawfurd, *King's Evil*, frente a la p. 18; Ch. Barfoed, *Haands-Paalaeggelse*, p. 52 (según Crawfurd).

Estudios: H. R. Luard, *Lives of Edward the Confessor (Rolls Series)*, Londres, 1858, p. 12, núm. XXXVII; *cf. supra*, pp. 113 y 410.

2.* *Un rey de Francia toca las escrófulas.* Segundo medallón superior del vitral de la consagración en la capilla Saint-Michel du Circuit, iglesia abacial del Monte Saint-Michel, ejecutado en 1488 por orden del abate Andrés Laure.

Este vitral, hoy destruido, sólo se conoce por descripciones antiguas, especialmente la del abate Pigeon, *Nouveau guide historique et descriptif du Mont Saint-Michel*, Avranches, 1864, reproducido por Pablo Gout, *Le Mont Saint-Michel*, II, en 4°, pp. 556-557. Ya cité *supra*, en la p. 225, un fragmento de esta descripción. La reproduzco a continuación completa:

> El segundo medallón [superior] nos representa al rey, quien después de haber comulgado bajo las dos especies se dirige a un parque donde se encuentra reunido un número considerable de enfermos, a los que toca uno después de otro con su mano derecha de la frente al mentón y de una mejilla a la otra, diciendo las palabras consagradas: "¡Dios te cure, el rey te toca!"
>
> En un ángulo del cuadro se ve una jaula de donde echan a volar varios pájaros, símbolo de la libertad que el nuevo rey acaba de dar a los prisioneros y de la que hará disfrutar a sus súbditos...

La fórmula "Dios te cure, el rey te toca" no figuraba sin duda en el vitral. Pienso que el abate Pigeon sólo la menciona para demos-

trar su erudición, pero hay que reconocer que su texto no es claro en este punto.

Estudios: supra, p. 223.

3. *Un rey de Francia comulga bajo las dos especies y se apresta a tocar las escrófulas.* Cuadro del siglo XVI. En el siglo XVIII se encontraba en el Palacio Durazzo, en Génova, via Balbi *(cf.* Ratti, *Guido di Genova*, 1780, I, p. 209); adquirido en 1824 por el rey de Cerdeña; hoy en la Pinacoteca Real de Turín, núm. 194.

Reprod.: Reale Galleria illustrata, IV, p. 153; Paul Richer, *L'art et la médecine*, en 4°, s. f., p. 296; Eugen Hollaender, *Die Medizin in der klassischen Malerei*, gr. en 8°, Stuttgart, 1903, p. 265; S. Reinach, *Répertoire de peintures du moyen-âge et de la Renaissance*, IV, 1918, p. 663; Martinotti, *Re Taumaturghi*, p. 135; véase *supra*, lám. I.

Estudios: Hollaender, *loc. cit.;* S. Reinach, *Revue archéologique*, 4ª serie, XII (1908), p. 124, n. 1; *cf. supra*, pp. 404-405. Debo muchísimas informaciones preciosas, que utilicé antes y en la discusión que va a seguir, a una carta del señor Guillermo Pacchioni, conservador de la Pinacoteca Real.

¿Cuál es exactamente el tema de este cuadro? Para poder resolver el punto, conviene describir primero la obra en pocas palabras.

A la izquierda, en una capilla que se abre hacia la derecha, un rey de Francia, barbado, vestido con el manto de flores de lis, coronada la cabeza, con el cetro y el báculo de la justicia a su lado, se encuentra arrodillado delante de una especie de mesa de mármol, seguramente un altar. Con sus manos sostiene un cáliz tapado. Frente a él, un obispo arrodillado sostiene también en sus manos un objeto en el que creo reconocer, sin duda posible, una patena vacía. En torno al altar se ven otro obispo y un religioso de rodillas, otro religioso y tres laicos de pie (uno de los cuales es un paje que sostiene la cola de la capa del primer obispo, y otro, un personaje que tiene en sus manos un objeto, quizás un casco rematado en una corona). A la derecha, en un patio hacia el que se comunica la capilla, bordeado por un muro almenado, en el que se abre una puerta monumental, se ve a dos enfermos con muletas (uno de rodillas y el otro de pie), a una

mujer que sostiene a un niño en sus brazos, a otros dos personajes, uno de los cuales tiene las manos juntas, y cerca de la puerta a dos guardias. Más allá del muro se ve un paisaje con una ciudad, hacia la que se dirige un cortejo a caballo.

Todo el mundo está de acuerdo en reconocer en los personajes de la derecha —con excepción de los guardias— a escrofulosos que aguardan para hacerse tocar. En cuanto a la escena de la izquierda, los señores Holländer y S. Reinach interpretan que representan la unción real. Yo creo que hay que ver en ella, más bien, la comunión del rey bajo las dos especies, según el privilegio de la dinastía. La presencia de la patena no deja lugar a dudas: el rey acaba de comulgar con la hostia y va a comulgar con el vino del cáliz. Luego tocará a los enfermos. Pero esta comunión ¿es la de la consagración? A primera vista, la vestimenta real podría inducir a creerlo; pero es sabido que estas vestiduras eran un procedimiento convencional en el arte de la época, destinado a indicar que el personaje representado era un rey y un rey de Francia. Hay que pensar que el artista quiso vincular, simplemente, las dos deslumbrantes prerrogativas de la monarquía francesa: la comunión semejante a la de los sacerdotes y el milagro de curación. Idea análoga a la que inspiró al autor del vitral del Monte Saint-Michel; pero en este caso, ya que el tema de la vidriera entera es la consagración, la comunión allí representada era la que había tenido lugar en el transcurso de esta ceremonia.

Queda por resolver el problema de la adjudicación de la obra. El cuadro no está firmado y se atribuyó sucesivamente a Alberto Durero (Ratti, *loc. cit.*), a la Escuela de Colonia, a Lucas de Leyde y a Bernardo van Orley; esta última opinión, que aparece en el *Cicerón* de Burckhardt (trad. francesa, II, p. 637) y en el Catálogo de la Pinacoteca debido a Baudi di Vesme, terminó adquiriendo un valor casi oficial. Sin embargo, tropieza con una grave dificultad: ¿cómo Van Orley, pintor oficial de Margarita de Austria y de María de Hungría, podría haber dedicado una de sus obras a exaltar la gloria del milagro francés? (*cf.* sobre su carrera, Alph. Wauters, *Bernard van Orley*, 1893).

Es más probable que este cuadro se deba a algún artista de los Países Bajos sometido a influencias italianizantes. Pero no se puede ir más allá de esta afirmación, sin duda un poco vaga.

4. *Un rey de Francia toca a un escrofuloso.* Grabado en madera, en Degrassalius (Grassaille), *Regalium Franciae iura,* 1538, p. 62.

5. *Enrique II toca las escrófulas.* Miniatura de las Horas de Enrique II. Bibl. Nat. latín 1429, fol. 106 v.

Reprod.: Du Bastard, *Peintures et ornements des manuscrits,* VIII (en color); *Livre d'heures de Henri II,* reproducción de las 17 miniaturas del manuscrito latín 1 429 de la Biblioteca Nacional [1906], lám. XVII; Landouzy, *Le toucher,* fuera de texto; Crawfurd, *King's Evil,* frente a la p. 58 (foto a la vuelta); Farquhar, *Royal Charities,* I, frente a la p. 43.

Estudios: sobre el conjunto del manuscrito, *cf.* entre otros L. Delisle, *Annuaire-Bulletin de la Soc. de l'Histoire de France,* 1900, y *Exposition des primitifs français... Catalogue,* 1904, *Manuscrits à peintures,* núm. 205; sobre la miniatura, véase *supra,* p. 407.

6. *María Tudor toca a un joven escrofuloso.* Miniatura del misal de la reina. Biblioteca de la catedral [católica] de Westminster.

Reprod.: Crawfurd, *King's Evil,* frente a la p. 68.

Estudios: para el misal, véase una comunicación de sir Henry Ellis, *Proceedings of the Society of Antiquaries of London, 1st series,* II (1853), pp. 292-294, y Sparrow Simson, *On the Forms of Prayer,* pp. 285-287.

7.* *La reina Isabel toca las escrófulas.* Grabado realizado por el grabador flamenco Joos de Hondt, presumiblemente durante su permanencia en Inglaterra (1583-1594).

Sólo conozco este documento por la referencia que hace de él Tooker, *Charisma, Epistola Dedicatoria,* p. [10]: "...cum nuper in *Tabulis Geographicis & Hydrographicis* depictam vidimus, et exaratam salutiferae hujusce sanationis historiam, et quasi consecretam memoriam oculis contemplati sumus", con la nota marginal:

Iodocus Fladr. in descript. sive tab. orbis terr."; *cf.* Delrío, *Disquisitionum*, ed. de 1606, p. 61, enumeración de las pruebas que da Tooker en apoyo del poder que se atribuye a Isabel: "Probat etiam quia quidam Judocus Hundius eam curationem pictam in lucem dedit". *No encontré nada semejante en los diversos atlas de J. de* Hondt que pude consultar: *Theatrum imperii Magnae Britanniae... opus nuper a Iohanne Spedo...* nunc vero a *Philemone Hollando... donatum*, fol., Amsterdam, 1616, "ex officina Judoci Hondii"; *Thrésor des Chartes*, La Haya, s. f.; Pierre Bertius, *La Géographie raccourcie... avec de belles cartes...* por Judocus Hondius, Amsterdam, 1618, y las diferentes ediciones de la obra de Mercator.

Sobre la permanencia de J. de Hondt en Inglaterra, véase *Bryan's Dictionary of Painters and Engravers*, ed. G. C. Williamson, y el *Dictionary of National Biography*, en su nombre.

8. *Representación al natural de cómo el cristianísimo Enrique IIII, rey de Francia y de Navarra, toca las escrófulas.*

Grabado al buril de P. Firens, s. f. Conozco de esta obra los ejemplares siguientes: *1)* Bibl. Nat. Estampes, coll. Hennin, XIV, fol. 5; *2)* Bibl. Nat. Imprimés, coll. Cangé, Lb^{35} 23b, fol. 19 (impreso antes del texto); *3) ibid.*, fol. 21; *4)* adosado al volumen, al comienzo del *Discours des Escrouelles*, en un ejemplar de las *Œuvres de Me. André du Laurens... recueillies et traduites en françois par Me Théophile Gelée*, fol., París, 1613, Bibl. Nat. Imprimés, T^{25} 40 B (impreso antes del texto); *5)* adosado al volumen al comienzo de un ejemplar de Andreas Laurentius, *De mirabili strumas sanandi vi...*, en 8°, París, 1609, British Museum, 1187 a 2 (impreso antes del texto); *6) id.*, al frente de otro ejemplar de la misma obra, en la misma biblioteca (impreso antes del texto).

Reprod.: Abel Hugo, *France historique et monumentale*, V, en 4°, 1843, lám. I (muy mediocre); *Nouvelle iconographie de la Salpêtrière*, IV (1891), lám. XV; A. Franklin, *La vie privée d'autrefois, Les médecins*, frente a la p. 15 (parcialmente); Ladouzy, *Le toucher*, p. 2; Crawfurd, *King's Evil*, frente a la p. 78; Martinotti, *Re Taumaturghi*, p. 136; Ros-

hem, *Les éscrouelles,* p. IX (extremadamente reducido); véase *supra,* lám. III.

Estudios: supra, pp. 434-435. El hecho de que esta estampa figure al frente de un cierto número de ejemplares del tratado de Du Laurens sobre la curación de las escrófulas, o de su traducción, llevó a pensar con bastante frecuencia que fue grabada para servir de frontispicio a este tratado, y especialmente a la edición príncipe de 1609 (debido al caso de los dos ejemplares del British Museum). Pero es visible que en estos dos ejemplares —así como en la traducción de 1613 conservada en la Bibl. Nat.— la ilustración fue agregada con posterioridad. Por lo demás, como mide sin el texto 0.40 sobre 0.35 m, es de dimensiones excesivas para destinársela a servir de "frontispicio" a un volumen pequeño en 8°, como fue la edición de 1609. Por último, se conocen numerosos ejemplares de esta edición que no llevan esa estampa.

9. *Un rey toca a una escrofulosa.* Grabado con buril, frente a la p. 1 de S. Faroul, *De la dignité des roys de France,* 1633.

Reprod: Landouzy, *Le toucher,* p. 20.

10. *Un rey, con los rasgos de Luis XIII, toca escrófulas en presencia de san Marculfo.*

Grabado con buril, en la portada de Oudard Bourgeois, *Apologie,* 1638.

Reprod.: Landouzy, *Le toucher,* p. 18.

Estudios: véase *supra,* p. 376.

11. *Francisco I en Bolonia, el 15 de diciembre de 1515, toca escrófulas.* Fresco realizado por Carlos Cignani y Emilio Taruffi, por orden del cardenal Jerónimo Farnesio, legado en Bolonia entre 1658 y 1662. Bolonia, Palazzo Comunale, Sala Farnesio. En un sector del fresco pueden leerse estas palabras: "Franciscus primus Galliarum rex Bononiae quam plurimos scrofulis laborantes sanat".

Reprod.: G. Martinotti, *Re Taumaturghi,* en *L'illustrazione medica italiana,* IV (1922), p. 134.

Estudios: G. Martinotti, *loc. cit.; cf. supra,* pp. 457-458 (donde utilicé informaciones que amablemente me proporcionó el profesor Ducati, algunas consistentes en extractos de Salvatore Muzzi, *Annali della città di Bologna dalla sua origine al 1796,* VIII, Bolonia, 1846, pp. 12 ss.).

12. *Carlos II toca escrófulas.* Grabado con buril por F. H. van Houe, frontispicio de una hoja impresa (sobre una cara solamente, o *broadside*), referente al ritual del tacto; Londres, Dorman Newman, 1679.

Reprod.: Landouzy, *Le taucher,* p. 25; Crawfurd, *King's Evil,* fuera de texto; Eugen Holländer, *Wunder, Wundergeburt und Wundergestalt in Einblattdrucken des fünfzehnten bis achtzehnten Jahrhunderts,* en 4°, Stuttgart, 1921, p. 265.

Señalado: supra, p. 410, n. 33.

13. *Carlos II toca escrófulas.* Grabado con buril, por R[obert] White, frontispicio de J. Browne, *Charisma Basilikon,* que constituye la tercera parte de su *Adenochoiradelogia,* Londres, 1684.

Reprod.: Landouzy, *Le toucher,* p. 27; *Home Counties Magazine,* XIV (1912), p. 118; Crawfurd, *King's Evil,* frente a la p. 114; Farquhar, *Royal Charities,* II, fuera de texto; véase *supra,* lám. IV.

Señalado: supra, p. 410, n. 33.

14. *Luis XIV, en presencia de san Marculfo, toca escrófulas.* Cuadro de Juan Jouvenet, en la iglesia de Saint-Riquier (Somme), antiguamente abacial, capilla de san Marculfo: firmado "Jouvenet, p. 1690".

Reprod.: La Picardie historique et monumentale (Soc. des antiquaires de Picardie: fondation E. Soyez), IV, 1907-1911, monografía de *Saint-Riquier,* por Jorge Durand, lám. LV.

Estudios: G. Durand, *loc. cit.,* pp. 337-338; *cf.* p. 230; *supra,* p. 376. Acerca del autor, la obra fundamental sigue siendo F. M. Leroy, *Histoire de Jouvenet,* 1860; *cf.* Pedro Marcelo Lévi, *La peinture française de la mort de Lebrun à la mort de Watteau,* s. f. (tesis de letras, París).

15. *Luis XIV, en presencia de san Marculfo, toca escrófulas.* Cuadro sin firma del siglo XVII, coro de la iglesia de san Vulfrán, en Abbeville.

Señalado: La Picardie historique et monumental, III, p. 39; *cf. supra,* p. 376; el arcipreste de Abbeville tuvo a bien proporcionarme muy útiles informaciones por intermedio del señor F. Paillart.

El cuadro se halla en un estado de conservación regular. Luis XIV —cuyos rasgos están bastante poco caracterizados— aparece con manto de cuello de armiño con collar, está vuelto hacia la derecha y se inclina para tocar en la frente a un enfermo arrodillado. A su derecha, san Marculfo aparece con la cruz en la mano. Junto al enfermo tocado, se ve a otro personaje de rodillas. Al fondo, a la derecha, bajo una arcada abierta, figuran diversos personajes (¿enfermos y guardias?) difíciles de distinguir.

16. *Un rey de Francia y san Marculfo curan a escrofulosos.* Cuadro de altar de la segunda mitad del siglo XVII, iglesia de Saint-Brice, en Tournai.

Reprod.: supra, lám. II.

Estudios: supra, p. 376. Debo al archivista Hocquet preciosas informaciones. La tradición local suele atribuir este cuadro a Miguel Bouillon, que tuvo escuela en Tournai desde 1630 a 1677; pero los archivos de Saint-Brice no suministran ninguna indicación sobre este punto.

17.* *La reina Ana toca a un niño.* Viñeta del nueve de corazones en un juego de cartas con imágenes patrióticas, señalado por su propietario, G. W. L. en el *Gentleman's Magazine,* 1814, I, p. 128 (C. G. L. Gomnie, *The Gentleman's Magazine Library,* IX, p. 160). El nueve de corazones aparece descrito en estos términos: "The nine of hearts 'Her Majesty touching for the evil'. Her right hand is placed on the head of a little boy, who is kneeling before her".

Señalado: supra, p. 485.

Dudosos

18. *Bajorrelieve que presuntamente representa a un rey tocando escrófulas.* Fragmento de bajorrelieve descubierto en La Condamine (Principado de Mónaco), en el Museo de Mónaco (el vaciado en yeso se encuentra en el Museo de Saint-Germain en Laye).

Reprod.: Rev. archéologique, 4ª serie, XII (1908), p. 121; E. Espérandieu, *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule (Doc. inéd.),* II, núm. 1684.

Estudios: S. Reinach, *Sculptures inédites ou peu connues; Rev. archéologique, loc. cit.,* pp. 118 ss.; E. Espérandieu, *loc. cit.*

El bajorrelieve parece atribuible a la Edad Media (¿siglo XIII?), pero es difícil de interpretar. La solución según la cual representaría a un rey —en efecto, el personaje central aparece coronado— tocando escrófulas fue propuesta por S. Reinach, y según él por Espérandieu, sólo como una conjetura. Aparte de que el "rey" del bajorrelieve no toca realmente a los hombres colocados cerca de él, la representación de escenas del tacto parece poco conforme con los hábitos de la iconografía medieval.

2. LA CONSAGRACIÓN DE LOS ANILLOS MEDICINALES

19. *María Tudor, en oración, se apresta a consagrar los anillos.*

Reprod.: Crawfurd, *Cramp-rings,* frente a la p. 178.

Estudios: supra, pp. 261-263; para el misal, *cf.* núm. 6.

3. SAN MARCULFO Y LOS REYES DE FRANCIA[1]

20. *San Marculfo otorga a un rey de Francia el poder de curar escrófulas.* Fresco realizado probablemente poco después de 1521 por orden

[1] *Cf.* también este mismo apéndice, núms. 14, 15 y 16.

de don Felipe Walois, tesorero de la abadía de Saint-Riquier, tesorería de la iglesia de Saint-Riquier (Somme), pared W.

Reprod.: La Picardie historique et monumentale, IV, *Saint-Riquier,* lám. XXXII (con el conjunto de la decoración de la pared).

Estudios: G. Durand, *La Picardie, loc. cit.*, p. 306; *supra*, p. 370 (y lám. I bis).

21. *San Marculfo otorga a un rey de Francia el poder de curar las escrófulas.* Grabado de H. Hébert; conocido solamente por la descripción de L. J. Guénebault, *Dictionnaire iconographique des figures, légendes et actes des saints,* en Migne, *Encyclopédie théologique,* 1ª serie, XLV, col. 388: aquí, el santo aparece representado tocando la mandíbula inferior de un rey que está de rodillas cerca de él. Guénebault vio este grabado en la Biblioteca Mazarino, cartera núm. 4778 (38), fol. 58, núm. 8. El 15 de noviembre de 1860, esta cartera, junto con toda una colección de estampas, fue trasladada al Gabinete de Estampas de la Biblioteca Nacional; pero como hasta el momento no se ha establecido una relación detallada de las piezas que en ese momento se llevaron, me fue imposible encontrar el grabado de Hébert en el gabinete mencionado; tampoco figura en la *Collection des Saints.*

Estudios: véase *supra*, p. 376.

22. *San Marculfo extiende la mano derecha sobre la cabeza de un rey arrodillado.* Medalla piadosa, sin duda de fines del siglo XVII o comienzos del XVIII, proveniente de Arras. Leyenda: S. Marco. En el reverso: S. Liévin, a quien se honraba en la iglesia Sainte-Croix d'Arras junto con san Marculfo. Colección Dancoisne.

Reprod.: J. Dancoisne, *Les médailles religieuses du Pas-de-Calais; Mémoires Académie Arras,* 2ª serie, XI (1879), lám. XVII, núm. 130.

Estudios: ibid., p. 123, y en este mismo libro, p. 377.

23. *Un rey de Francia reza a san Marculfo.* Grabado en cobre sobre un banderín del peregrinaje de Grez-Doiceau (Brabante), s. f. (siglo XVIII). Colección Van Heurck, en Amberes.

Reprod.: Schépers, *Le pèlerinage de Saint Marcoul à Grez-Doiceau*, Valonia, 1899, p. 180 (quizás según otro ejemplar de la Colección Van Heurck); E. H. van Heurck, *Les drapelets de pèlerinage en Belgique et dans les pays voisins*, 1922, p. 157.

Estudios: Van Heurck, *loc. cit.*; véase *supra*, p. 377.

El mismo motivo aparece también reproducido en otras dos formas, en la iglesia de Grez-Doiceau: "Otra estatuilla muestra a san Marculfo dándole a besar un objeto redondo a un rey arrodillado delante de él; un cuadro muy mal dibujado representa en primer plano el mismo tema con peregrinos en la lejanía que se aproximan a la iglesia de Grez" (Van Heurck, p. 158). Ignoro la fecha de estas dos obras de arte. Van Heurck no las indica, quizás por no poder precisarlas, lo que sería muy explicable; *cf.* Schépers, *loc. cit.*, p. 181.

24. *Luis XVI, después de su consagración, hace sus devociones ante el relicario de san Marculfo.* Cuadro de altar de fines del siglo XVIII, no firmado, iglesia de Saint-Jacques (segunda capilla lateral de la izquierda), en Compiègne.

En el centro del cuadro, el rey, vistiendo manto azul con flores de lis y cuello de armiño, se encuentra de rodillas, con las manos juntas, al pie de un altar situado a la derecha. Sobre el altar se ve el relicario, encima del cual hay una estatuilla del santo. A la derecha del altar, un cardenal, y a la izquierda un sacerdote con hábitos litúrgicos, sosteniendo un libro. Detrás del rey, dos señores con el cordón, dos eclesiásticos, dos guardias. Al fondo, detrás de una balaustrada, una multitud de aspecto popular (¿enfermos?). La escena se sitúa en una iglesia de estilo gótico. Abajo, a la izquierda, en un espacio cuadrado, se lee la inscripción: "Louis XVI apres son sacre — rend graces a Dieu devant la — châsse de saint Marcoul — avant de toucher les malades— LE XI Juin 1773".

La obra es de factura muy mediocre.

Apéndice III

LOS COMIENZOS DE LA UNCIÓN REAL Y DE LA CONSAGRACION

A continuación se encontrarán algunas indicaciones destinadas a justificar las afirmaciones que por necesidades tipográficas debí presentar antes sin su debido aparato de pruebas (libro primero, cap. II, pp. 136 ss.). Por supuesto, sólo voy a referirme a los países de Europa occidental donde la unción real penetró primero: España, el reino franco, Inglaterra, quizás los países celtas. Y algo diré también de Bizancio.

No me fue posible seguir la difusión bastante tardía del rito en los otros Estados europeos. Como ejemplo, indico que para Navarra y Escocia la unción fue autorizada por bula papal en 1257 y 1329, respectivamente: Baronius-Raynaldi, ed. Theiner, XXII, p. 14, núm. 57, y XXIV, p. 422, núm. 79. En Escocia, el privilegio había sido solicitado mucho antes de que se lo otorgara. El canonista Enrique de Suse, generalmente conocido con el sobrenombre de *Hostiensis,* escribió en su *Summa Aurea,* compuesta entre 1250 y 1261, lib. I, c. XV, fol., Lyon, 1588, fol. 41 v: "si quis de novo ungi velit, consuetudo obtinuit quod a papa petatur, sicut fecit Rex Aragonum[1] et *quotidie instat Rex Scotiae*"; *cf. supra,* p. 277, n. 17.

Cuando los hechos no den lugar a discusión, me limitaré a dar de ellos referencias muy breves.

[1] El primero de los reyes de Aragón que recibió la unción parece haber sido Pedro II, a quien se la dio el papa Inocencio III el 11 de noviembre de 1204: *cf.* G. de Blancas, *Coronaciones de los serenísimos reyes de Aragón,* Zaragoza, 1641, pp. 1 ss.

1. REINO VISIGÓTICO DE ESPAÑA

La historia de la unción real entre los visigodos de España fue expuesta por don Marius Férotin, *Le liber ordinum en usage dans l'église visigothique et mozarabe d'Espagne (Monumenta ecclesiae liturgica,* v), en 4°, 1904; apéndice II, cols. 498-505. Tomo mucho material de este excelente trabajo.

El primer rey visigodo cuya unción está documentada con seguridad fue Wamba, en septiembre de 672 (Julián de Toledo, *Liber de historia Galliae,* c. 3 y 4; Migne, *P. L.,* t. 196, cols. 765-766). Pero el autor contemporáneo que relata esta ceremonia la consideraba visiblemente como tradicional. Después de Wamba son frecuentes los ejemplos de la continuidad del rito.

En suma, el rito se introdujo, con seguridad, antes de Wamba. Pero, ¿podemos precisar la fecha? Don Férotin no considera que los textos lo permitan. Sería tentador atribuir al primer rey católico que haya reinado sobre los visigodos, Recaredo (586-601), la iniciativa de esta reforma. Schücking, *Regierungsantritt,* p. 74, llama la atención sobre un pasaje de la *Historia de los godos,* de Isidoro de Sevilla, en el cual se lee lo siguiente, a propósito del advenimiento de este príncipe: "regno est coronatus" *(Monum. German.* AA, XI, p. 288). Pero resulta difícil sacar una información precisa de este texto. ¿Qué debemos entender por las palabras "regno" y "coronatus"? ¿Designan una coronación en el sentido estricto del término, es decir, una colocación solemne de la corona, efectuada en medio de un ceremonial eclesiástico a la manera de Bizancio, cuyos usos fueron limitados en más de un aspecto por el reino visigótico? Cabría pensarlo si no fuera porque la descripción detallada que nos dejó Julián de Toledo de las solemnidades del advenimiento de Wamba nos obliga a aceptar que los visigodos conocieron la unción real, pero no la coronación. ¿O será, como sugiere Schücking, que Isidoro de Sevilla llamó así a la unción? Adoptar esta suposición equivale a reconocer que la frase antes referida pudo no tener más que un sentido metafórico. Y aceptada esta posibilidad, debe seguirse hasta el final.

Isidoro consideraba a la corona como el emblema real por excelencia. Así era en Bizancio y así lo presentaba la Biblia. Incluso, quizás, los reyes visigodos, sin recibirla en su advenimiento durante la ceremonia religiosa, la llevaban a veces como insignia de su dignidad.[2] Cabría pensar, entonces, que Isidoro empleó la expresión *coronatus* simplemente como una imagen y, si así puede decirse, un tópico literario, de la misma manera que hoy, sin ninguna alusión a un rito preciso, decimos que un rey "ascendió al trono". En suma, aunque se debe tener por cierto que la unción real se introdujo en España antes de 672, los textos que poseemos no nos permiten en absoluto determinar la fecha exacta de su aparición.

En cuanto al Concilio de Toledo, de 638, citado erróneamente por Eicbmann, *Festschrift G. von Hertling dargebr.*, p. 263, sus decisiones no hacen la menor referencia a la unción, ni a una consagración real de ningún género; *cf.* Mansi, *Concilia*, ed. de 1764, X, cols. 659 ss. En cambio, se hace una alusión muy clara a la unción real en el c. 1 del concilio que se efectuó en esa misma ciudad en 681; *ibid.*, XI, col. 1028.

Cuando la invasión musulmana destruyó la antigua realeza visigótica, al parecer la nueva dinastía cristiana de Oviedo renovó la tradición de la unción, cuando menos a partir de 886 (Férotin, col. 505; *cf.* L. Barrau-Dihigo, *Recherches sur l'histoire politique du royaume asturien*, tesis de letras, París, 1921, p. 222, n. 2). ¿Fue una supervivencia del rito autóctono o al contrario, suponiendo que éste había sido olvidado, fue una imitación de las nuevas costumbres francas? Los textos no nos permiten decidir entre estas dos hipótesis.

2. REINO FRANCO

Para los numerosos testimonios referentes a la unción de Pipino en 751, bastará con remitir a Böhmer-Mühlbacher, *Die Regeste des Kai-*

[2] *Cf.* sobre el porte de la corona en el reino visigótico, Félix Dahn, *Die Könige der Germanen*, IV, 1885, Leipzig, pp. 530-531.

serreichs, 2ª ed., p. 32. En lo referente a la fecha, véase M. Tangl, *Die Epoche Pippins; Neues Archiv*, XXXIX (1914), pp. 259-277.

Es sabido que Pipino se hizo ungir por el papa una segunda vez, el 28 de julio de 754; Böhmer Mühlbacher, p. 38. Para la fecha, Erich Caspar, *Pippin und die römische Kirche*, Berlín, 1914, p. 13, n. 2.

Pero ¿fue realmente Pipino el primero de los reyes francos que recibió la unción? Es lo que se ha creído hasta ahora, casi unánimemente. No hace mucho, don Germán Morin, en un artículo titulado *Un recueil gallican inédit de bénédictions épiscopales; Revue bénédictine*, XXIX (1912), planteó sus dudas. Dom Morin descubrió en un manuscrito de Munich del siglo IX un ritual de la consagración al que consideró —yo pienso que con fundamento— el más antiguo que se conoce en el país franco (p. 188; *cf. supra*, p. 143, n. 45). Pero como este manuscrito, lo repito, es del siglo IX, no entiendo bien cómo puede extraerse de él un argumento sólido para arrojar sospechas sobre "la opinión corrientemente admitida", según la cual "la unción de los reyes con el óleo santo... era desconocida en Galia" en la época merovingia (p. 188, n. 3). Salvo que aparezcan nuevos hallazgos, no parece que deba dejarse de lado esa "opinión corrientemente admitida".

3. UNCIÓN IMPERIAL

La historia de la unción imperial —en el Imperio de Occidente renovada por Carlomagno— ha sido perfectamente aclarada por René Poupardin, *L'onction impériale; Le Moyen-Age*, 1905, pp. 113-126. A este notable trabajo sólo pude aportarle, como complemento, un detalle de escasa importancia.

Carlomagno fue ungido rey quizás en dos oportunidades (Böhmer-Mühlbacher, pp. 38 y 57). La mayoría de los textos coinciden en mostrarnos que no lo fue de nuevo como emperador (*ibid.*, p. 165). El papa León III se conformó con coronarlo. No obstante, algunos autores de épocas diversas se hicieron eco de una tradición en contrario, según la cual el príncipe franco recibió en esta ocasión la unción, simultáneamente con la corona.

A decir verdad, todos estos testimonios confluyen en uno solo: el del cronista bizantino Teófanes (*Chronographia*, a. 6289, ed. C. de Boor, I, 1883, p. 473). En efecto, es indiscutible que se basaron en Teófanes no sólo el bizantino Constantino Manassès en el siglo XII (*Histor. de France*, V, p. 398), sino también el autor de la célebre carta del emperador Luis II a Basilio el Macedonio, escrita en 871 u 879 (*Chronicon Salernitanum*, Pertz, *SS.*, III, p. 523).

El señor Poupardin, que suele ser tan exacto, no parece haber percibido la relación de dependencia que vincula a este último texto con el de Teófanes. Sin embargo, es evidente. En efecto, nadie duda de que la carta fue escrita por Anastasio, llamado *el Bibliotecario.* Pero Anastasio no podía ignorar la obra de Teófanes, puesto que la tradujo al latín en su *Chronographia tripartita.* En esta obra se encuentra el pasaje de Teófanes referente a la unción de Carlomagno, reproducido muy correctamente (Teófanes, ed. de Boor, II, p. 315).[3] Y de la *Chronographia tripartita,* ese detalle pasó al *Chronicon Casinense* (Muratori, *Scriptores,* II, p. 364 E), mala compilación, que figura con el nombre de Anastasio, pero que fue hecha en realidad por Pedro Diacre (primera mitad del siglo XII).

Queda por saber qué crédito puede prestarse al testimonio único de Teófanes. Este autor escribió a comienzos del siglo IX; muy cerca de los acontecimientos, en el tiempo, por consiguiente; pero muy lejos en el espacio. Por eso sus testimonios no pueden prevalecer sobre las informaciones precisas que nos suministran las fuentes francas y romanas. Se puede pensar que se produjo en su espíritu, o en el de sus informantes, una confusión entre la consagración imperial que se hizo a Carlomagno con motivo de su coronación (y las aclamaciones rituales) y la unción que recibió del papa el mismo día, pero como rey, el hijo mayor del nuevo emperador, llamado Carlos como su padre (Böhmer-Mühlbacher, p. 165).

[3] Sólo conozco el trabajo de P. G. Preobrazenskij sobre Teófanes (en ruso) a través del c. r. de E. W. Brooks, *Byzant. Zeitschrift*, XXII (1913), pp. 154-155. El autor considera como interpolaciones los pasajes que no son comunes a nuestros manuscritos griegos de la *Chronographia* y a la traducción latina de Anastasio, pero esta duda no podría hacerse extensiva al pasaje relativo a la unción.

Por lo demás, parece que en Bizancio nunca fue muy aceptado el rito del óleo santo, poco difundido en las liturgias orientales. Teófanes relata que el papa ungió a Carlomagno de la cabeza a los pies: "χρίσας ἐλαίῳ ἀπὸ κεφαλῆς ἕως ποδῶν", afirmación que después fue repetida por todos los textos que se basaron en él, salvo por la carta de Luis II, escrita para justificar el título imperial adoptado por los reyes francos, y que evidentemente no podía incorporar un detalle destinado a ridiculizar al más grande de esos príncipes (*cf. supra*, p. 135).

El primer soberano ungido emperador fue Luis el Piadoso, que recibió en 816 en Reims, en una misma solemnidad, la consagración por el óleo santo y la corona, de manos del papa Esteban IV (Böhmer-Mühlbacher, p. 265). Parece que, desde entonces, el rito de la unción pasó a formar parte integrante del ceremonial de la consagración imperial.

4. INGLATERRA

A veces se ha pensado que la unción real anglosajona es más antigua que el rito franco; y hasta se ha presentado a éste como una importación proveniente de la isla vecina. Tal es aún la teoría de H. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II, p. 19. Este argumento se basa en el ritual de la consagración incluido en el Pontifical llamado de Egberto (ed. en las *Publications of the Surtees Society*, XXXVII, 1853; *cf.* don Cabrol, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, 2ª ed., en 12, 1909, y el artículo *Egbert*, del mismo autor, en el *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*).

Sin embargo, no parece que este documento autorice a llegar a esa conclusión. Su fecha es incierta. El manuscrito que nos lo conservó (Bibl. Nat. latín 18 575) no es anterior al siglo X. A decir verdad, el texto atestigua un estado litúrgico anterior al manuscrito; pero atribuírselo al arzobispo de York, Egberto (¿732-766?), carece de toda prueba seria. No tiene otro fundamento que la presencia, al comienzo del manuscrito, de un fragmento del penitencial (por cierto

auténtico) escrito por Egberto. Por supuesto que dos obras de autores diferentes bien pudieron copiarse a continuación una de otra. En cuanto a la referencia que le atribuye expresamente el Pontifical a Egberto y que puede leerse en el fol. 3 del manuscrito (ed. pp. XI-XII), ella es de mano de Nicolás Clément, autor del *Catálogo* de 1682, lo que equivale a decir que no puede acordársele ningún valor probatorio. Por lo demás, parece que el servicio de la *Coronatio regis* no formaba parte del fondo original de la recopilación (*cf.* don Cabrol en el *Dictionnaire*, col. 2213). Por último, aunque se considere a Egberto como el autor del Pontifical, y más especialmente de la *Coronatio*, no es posible olvidar que este prelado murió quince años después de la primera unción franca.

El primer príncipe inglés del que se puede afirmar que fue ungido fue Egberto (la sinonimia con el arzobispo de York es, por supuesto, una casualidad que nada significa), hijo del rey de Mercie, Offa, asociado al trono en vida de su padre. La ceremonia tuvo lugar en el Concilio de Chelsea (*Cealchythe*) de 787, en presencia de los legados pontificios: *cf. Two of the Saxon Chronicles Parallel*, ed. Ch. Plummer, en 12, Oxford, 1892, I, pp. 53-54, y las notas correspondientes del tomo II; A. W. Haddan y W. Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great-Britain and Ireland*, III, Oxford, 1878, pp. 444 ss). Sin duda, estos textos no emplean la palabra *unción:* Egberto —dicen las crónicas— fue *consagrado* rey *(to cyninge gehalgod)*. Pero este término es el mismo que servía corrientemente para designar la ordenación del obispo, la cual suponía la utilización del óleo santo en el ritual anglosajón.

Por otra parte, las decisiones conciliares, conocidas por una relación de los legados al papa Adriano II (Haddan y Stubbs, p. 447, y *Monum. Germaniae, Ep.*, IV, p. 19, núm. 3), atestiguan una tendencia muy clara a someter la "elección" real a las mismas condiciones de validez que el acceso al sacerdocio:

> hemos ordenado —se dice allí literalmente— que no se elija como rey a nadie que sea nacido de adulterio o de incesto; así como hoy, según los cánones, ningún hijo de adulterio puede alcanzar el sacerdocio,

igualmente quien no hubiera sido engendrado en legítimo matrimonio no podría ser Cristo del Señor, rey de todo el reino y heredero de la patria.[4]

Esta similitud entre las dos dignidades, indudable en cuanto a las reglas disciplinarias, ¿no se habrá traducido también en el ceremonial? En fin, observemos esa expresión, "Cristo del Señor", que volveremos a encontrar repetida (*cf. supra,* p. 140). En otros casos pudo haberse empleado en sentido puramente metafórico, como parece haber sido su acepción, por ejemplo, en numerosos textos bizantinos (*cf. infra,* p. 508); pero aquí, cuando se lo compara con el *gehalgod* de la crónica, ¿cómo no darle una interpretación más literal y ver en ella una alusión al rito preciso de la unción?

Ahora bien, en la historia del Concilio de Chelsea todo induce a pensar en una influencia franca. Las relaciones de Offa con su poderoso vecino del continente son por demás conocidas. Pero hay más: durante su misión inglesa de 786-787, los legados pontificios que presidieron el concilio se hicieron acompañar por un abate franco llamado Wigbod, delegado expresamente por el "excelentísimo rey Carlos" (Haddan y Stubbs, pp. 447-448; *Monum. Germ.*, p. 20).

En fin, otra institución que, al igual que la unción, era a la vez bíblica y franca, el diezmo, fue sancionada por decisiones conciliares (c. XVII). Ante estos hechos, es difícil dudar de que el modo de consagración aplicado al rey Egberto no haya estado directamente inspirado en el ejemplo carolingio, anterior de unos treinta y seis años.

Conviene hacer notar aquí una analogía bastante curiosa. Hacia la misma época en que apareció en el Estado franco el rito de la unción, la cancillería real —quizás ya en el reinado de Pipino y en todo

[4] C. XII, *Monum.*, pp. 23-24: "Duodecimo sermone sanximus, ut in ordinatione regum nullus permittat pravorum praevalere assensum, sed legitime reges a sacerdotibus et senioribus populi eligantur, et non de adulterio vel incaestu procreati: quia sicut nostris temporibus ad sacerdotium secundum canones adulter pervenire non potest, sic nec christus Domini esse valet, et rex totius regni, et heres patrie, qui ex legitimo non fuerit connubio generatus". Iguales decisiones se habían adoptado con anterioridad por un concilio que tuvo lugar en presencia de uno de los legados pontificios en el reino de Northumbría. Las actas de los dos concilios coinciden punto por punto; pero en Northumbría la ocasión no se prestó, sin duda, y parece que no haya habido, entonces, unción real.

caso, con seguridad, bajo sus hijos Carlos y Carlomán— se preocupaba por expresar a su manera el carácter religioso de la monarquía, introduciendo en la titulatura las palabras famosas: *gratia Dei*. Algunos eruditos creyeron ver en el empleo de esta fórmula un elemento que los príncipes carolingios, o sus clérigos, tomaron de las costumbres anglosajonas. Pero esto es erróneo. Investigaciones más recientes han mostrado que las dos palabras no se encuentran en los diplomas anglosajones —muy particularmente en los de Offa de Mercie— hasta varios años después de que los notarios francos habían adoptado su uso; de modo que también aquí vino del continente la iniciativa (Karl Schmitz, *Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln*, Stuttgart, 1916, pp. 174-177). Tanto en las cosas pequeñas como en las grandes, a los carolingios corresponde el honor de haber proporcionado a Europa occidental el modelo de una realeza cristianamente consagrada (ya que la realeza visigótica, debido a su rápido derrumbe, no tuvo posibilidad de irradiar su influencia).

No puede dudarse de que a partir de la unción de Egberto en 787, el rito que él había inaugurado se extendió y consolidó en todos los países anglosajones. El Pontifical llamado de Egberto en el texto más antiguo conocido incluye la liturgia de la consagración inglesa; *cf.* también los otros textos citados *infra*, pp. 573-574, y W. Stubbs, *Histoire constitutionnelle de l'Angleterre*, trad. Petit-Dutaillis, I, pp. 186 ss.

Conviene observar, sin embargo, que Edgardo, rey de Northumbrie y Mercie desde 957 y de toda Inglaterra después de 959, se hizo ungir —y coronar— apenas en 973; retardo sorprendente cuyos motivos se nos escapan (las razones inventadas más tarde por la leyenda eclesiástica carecen de valor; *cf. Two of the Saxan Chronicles Parallel*, ed. Plummer, II, pp. 160-161); pero debe considerarse la prueba de que en esta época se podía ser rey por derecho hereditario o por elección, sin haber recibido la unción; *cf. infra*, pp. 573-574, para el retardo igualmente de Carlos el Calvo en su consagración, y 574-575 para el rechazo de Enrique I de Alemania.

Para la unción del heredero en vida del padre, de la que ofrecen un ejemplo bastante claro Offa y Egberto desde los orígenes del rito,

véase otro caso señalado en mi edición de Osberto de Clare, *Analecta Bollandiana*, 1923, p. 71, n. 1.

5. PAÍSES CÉLTICOS

Ya indiqué antes cómo la corriente de ideas favorable a la imitación del Antiguo Testamento, desarrollado en la Galia por influencia irlandesa, facilitó la introducción en el Estado franco de la unción real. A veces se ha discutido si los países célticos, y en particular Irlanda, no habían aportado un ejemplo más concreto tanto a la Galia franca como a la Gran Bretaña anglosajona. ¿No se habrá practicado el rito de la unción real, desde época muy antigua, en las iglesias de esas regiones? Desgraciadamente es imposible pronunciarse al respecto con certidumbre: los textos que se invocan no son concluyentes.

Gildas, que escribió en el siglo VI su *De excidio et conquestu Britanniae*, emplea en el c. 21 (*Mon. Germ. AA.*, XIII, p. 37), refiriéndose a los desastres que sufrió Gran Bretaña después de la partida de las legiones romanas, la expresión "*ungebantur reges non per deum*". ¿Es una alusión a un rito perfectamente determinado? ¿O es una reminiscencia puramente verbal de un giro bíblico? ¿Cómo saberlo? Gildas es el historiador menos preciso.

Se debe al abate de Iona, Adaman (muerto en 704), una *Vida* de san Colomba, donde vemos al santo *ordenar* a un rey luego de un sueño (III, c. V, ed. J. T. Fowler, en 12, Oxford, 1894);[5] pero el rito que se describe no incluye la imposición de las manos y la bendición, y la palabra *unción* no aparece.

Por último, una colección canóniga irlandesa, la *Hibernensis* (ed. H. Wasserschleben, *Die irische Kanonensammlung*, 2ª ed., Leipzig, 1895; para la bibliografía, véase Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, 3ª ed., I, p. 152; en el l. XXV, c. 1, *De ordinatione regis*),

[5] Sobre una redacción abreviada de esta vida, que por mucho tiempo se creyó anterior a Adaman, y que en realidad no es más que un resumen de la obra misma del abate de Iona, véase G. Bruning, *Adamnans Vita Columbae; Zeitschr. für celtische Philologie*, XI (1916).

cita los textos bíblicos relativos a la unción. La *Hibernensis* data presumiblemente del siglo VIII; su influencia sobre la Iglesia franca fue grande. Por desgracia, no poseemos de ella ediciones satisfactorias que permitan distinguir el texto original de las adiciones de épocas posteriores (*cf.* sobre la edición Wasserschleben, S. Hellman en su edición de Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus,* p. 141, y P. Fournier, *Revue celtique,* 1909, p. 225, n. 3). Además, aun suponiendo primitivo el pasaje referente a la "ordenación" real, habría que dudar de sacar una conclusión segura a propósito de los ritos practicados realmente en el ambiente en que nació el *Hibernensis:* ¿cómo deducir de una mera cita bíblica la existencia de la institución que esta cita podría justificar? Cabe observar que el jefe bretón Nominoë, que bajo Carlos el Calvo se proclamó rey, se hizo ungir; *cf.* J. Flach, *Les origines de l'ancienne France,* IV, p. 189, n. 3. Pero evidentemente no se trata más que de una imitación de la costumbre franca; interesante, por lo demás, porque nos prueba que desde esta época no podía haber en la Galia ningún rey verdaderamente perfecto si no había recibido la unción.

En suma, y salvo descubrimientos documentales imprevisibles, el problema seguirá resistiéndose a toda solución, negativa o positiva. Si los cristianos celtas conocieron la unción de los reyes antes que la Galia francesa, Inglaterra o España, conservaron muy bien el secreto.

6. LA CORONACIÓN: UNIÓN EN UNA MISMA CEREMONIA DE LA COLOCACIÓN DE LA CORONA Y DE LA UNCIÓN

Ya indiqué antes cómo el rito de la coronación propiamente dicha fue, en Occidente, una importación bizantina. Carlomagno recibió la corona del papa, por imitación de los emperadores orientales que la recibían del patriarca de Constantinopla. Luis el Piadoso fue el primero en ser coronado y ungido en una misma solemnidad (Böhmer-Mühlbacher, pp. 165 y 265). Sobre la diadema y la corona en Bizancio, véase Juan Ebersolt, *Mélanges d'histoire et d'archéologie*

byzantines, pp. 19 ss., sobre todo p. 67. Para el uso romano basta con remitir a los artículos *Corona* y *Diadema* de los diccionarios de Daremberg y Saglio y de Pauly-Wissowa; *cf.* también J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, en la palabra *Crown*.

A decir verdad, la corona o la diadema, como emblema real, quizás no fueron desconocidas por las realezas bárbaras. Para los visigodos, *cf. supra*, p. 565. Entre los reyes francos, Clodoveo, según el testimonio de Gregorio de Tours (*Hist. Franc.*, II, 38; *cf. supra*, p. 133), se habría presentado ante sus súbditos, en la ciudad de Tours, adornado con la diadema. ¿Sus sucesores se valieron alguna vez de la misma insignia? En sus monedas la llevan con frecuencia; ¿pero cómo ver en estas efigies mediocres otra cosa que torpes imitaciones de los tipos monetarios imperiales? Los demás documentos, históricos o arqueológicos, resultan de interpretación difícil; *cf.* W. Schücking, *Der Regierungsantritt*, p. 131. Un solo hecho es seguro: aunque tuviéramos que admitir que los reyes francos, antes de Carlomagno, se adornaron alguna vez con la diadema, jamás la recibieron —como ninguna otra insignia— durante una ceremonia religiosa que marcara su advenimiento.

En cambio, conviene observar que la generalización del empleo de la corona como emblema del poder político supremo se vio facilitado, como el de la unción, por los precedentes bíblicos; no es que la Biblia proporcionase, como en el caso del óleo santo, el modelo de una solemnidad de coronación, pero el Antiguo Testamento menciona en varias ocasiones a la corona como insignia o símbolo de la realeza (textos en Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, palabra *Couronne*). Por último, tan pronto como la coronación propiamente dicha se introdujo en Occidente, se concibió la idea de dar a la corona real un sentido místico, comparándola con la "corona de gloria" que, ya de una manera concreta, ya metafórica, se atribuía en los Libros Santos a los elegidos; *cf.* la oración citada *supra*, p. 143, n. 45 (atestiguada primero en la consagración de Carlos el Calvo).

La coronación de Luis el Piadoso sólo fue una coronación *imperial*. Pero muy rápidamente la corona pasó a ocupar su lugar, junto a la unción, en los ritos del advenimiento *real*. Desde 838, sin cere-

monial religioso, Luis el Piadoso ciñó una "corona real" a su hijo Carlos, el futuro Carlos el Calvo (B. Simson, *Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen*, II, p. 180). Cuando en 848 Carlos se decidió a hacerse consagrar por el arzobispo de Sens, no recibió sólo la unción: el prelado le entregó una corona y también —gesto nuevo— un cetro (referencias más abajo). La consagración, constituida por la unción de la coronación y de la unción, o, de una manera general, por la entrega de las insignias reales, acababa de ser realmente creada.

Lo mismo ocurrió en el caso de Inglaterra —no me voy a ocupar aquí de los otros países europeos (para Alemania, véase no obstante *infra*, núm. 7)—, donde muy pronto se operó la misma unión de los dos gestos fundamentales. El más antiguo *ordo* anglosajón, el del seudoEgberto (véase *supra*, p. 568), que debe datar de alrededor del siglo IX, muestra ya a los obispos ciñendo al rey un *galeum*, que debía ser una corona (p. 103 de la edición de la *Surtees Society*). El *ordo* llamado de Etelredo (J. Wickham, *Three Coronation Orders, Bradshaw Soc.*, XIX, p. 57) y el Benediccional de Roberto de Jumièges (ed. Wilson, *Bradshaw Society*, XXIV, p. 144), mencionan expresamente la corona. También lo hace la descripción de la consagración del rey Edgardo en 973: *Vita S. Oswaldi*, en J. Raine, *The Historians of the Church of York (Rolls Series)*, I, pp. 437-438. Estos cuatro textos testimonian también el uso del cetro. Así, los ritos francos y anglosajones se desarrollaron en forma paralela, y por cierto que no sin influencias recíprocas.

7. PERSISTENCIA DEL RITO DE LA UNCIÓN; SU INTERRUPCIÓN EN ALEMANIA

Se dirá propio de la naturaleza de un rito como el de la unción real el perpetuarse casi indefinidamente una vez que se introdujo en la práctica monárquica de un país dado. En efecto, parece haber disfrutado de una larga continuidad en la España visigótica (véase *supra*, p. 564), así como en la Inglaterra anglosajona (véase *supra*, p. 571) y

normanda. Asimismo, en lo que se refiere a los Estados surgidos del Imperio carolingio, en la Francia occidental, o Francia a secas. El 6 de junio de 848, en Orleáns, Carlos el Calvo recibió del arzobispo de Sens, Ganelon, la unción, la diadema y el cetro (Levillain, *Le sacre de Charles le Chauve à Orléans; Biblioth. de L'École des Chartes*, 1903, p. 31, y F. Lot y Luis Halphen, *Le règne de Charles le Chauve*, 1909, pp. 192 ss.).

Fue una consagración tardía: Carlos era rey desde hacía tiempo sin haber sido ungido. Como ya se señaló (véase *supra*, pp. 574-575), él había recibido de su padre Luis el Piadoso la corona real en 838, al margen de una ceremonia eclesiástica;[6] pero creyó que la unción y la entrega de la corona y del cetro de manos de un prelado, formando parte de una solemnidad religiosa, eran indispensables para su prestigio de rey. Asimismo, sus sucesores consideraron que no podían prescindir de este ritual.

La unción, con la coronación, parece haberse practicado también en Italia (*cf.* Ernesto Mayer, *Italienische Verfassugsgeschichte*, II, pp. 166 ss.), en Lorena (Roberto Parisot, *Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens*, 1899, p. 678), así como en los pequeños reinos de Provenza y de Borgoña (René Poupardin, *Le royaume de Provence*, 1901, p. 112, n. 8, y p. 457, n. 4); *Le royaume de Bourgogne*, 1907, p. 66, n. 2). Pero en la Francia oriental o —si se prefiere emplear un término cómodo aunque anacrónico— en Alemania, la historia de la consagración de los reyes no ofrece la misma simplicidad.

En lo referente a Luis el Germánico, sus hijos y Arnulfo, ningún documento habla de la consagración religiosa (*cf.* G. Waitz, *Verfassungsgeschichte*, 4ª, ed., VI, p. 208, n. 4; U. Stutz, *Der Erzbischof von Mainz und die deutsche Königswahl*, Weimar, 1910, p. 5, n. 3). ¿Es un silencio casual? No puede asegurarse nada, porque nuestras fuentes están lejos de ser excelentes. Sin embargo, esta unanimidad en callar

[6] Asimismo, el rey inglés Edgardo, que fue consagrado al cabo de dieciséis años de reinado (*cf. supra*, p. 575), llevó la corona mucho antes de la coronación propiamente dicha. La *Vita Oswaldi* (en J. Raine, *The Historians of the Church of York*, *Rolls Series*, I, p. 437) nos lo muestra entrando en la iglesia el día de la ceremonia, con la corona en la cabeza y depositando luego la insignia sobre el altar, y haciéndosela ceñir por el arzobispo Dunstan, una vez recibida la unción.

que nos muestran los textos no deja de tener algo de sorprendente; al menos probaría la indiferencia de los analistas por este tipo de ceremonia. Parece realmente que, en esta época, los ritos eclesiásticos del advenimiento tuvieron menos importancia en Germania que en Galia; y cabe preguntarse seriamente si los reyes, hasta Arnulfo inclusive, recurrieron alguna vez a ellos.

Sobre Luis el Niño los testimonios son ambiguos (*cf.* Stutz, *loc. cit.*, y Böhmer-Mühlbacher, p. 796). En cambio, es seguro que Conrado I se hizo ungir y coronar (Böhmer-Mühlbacher, p. 823).

Llegamos a Enrique I. Los testimonios a su respecto son formales. Este monarca declinó el ofrecimiento que le hizo el arzobispo de Mayence de ungirlo y coronarlo (textos —y opiniones de un cierto número de historiadores modernos— en G. Waitz, *Jahrbücher des deutschen Reichs unter König Heinrich I*, 3ª ed., *Excurs* 10; *cf.* Böhmer-Ottenthal, *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Herrschern aus dem sächsischen Hause*, p. 4). El escándalo que provocó esta decisión en ciertos ambientes eclesiásticos se refleja en un curioso pasaje de la *Vita Udalrici* (Pertz, *SS.*, IV, p. 38), donde se ve al apóstol san Pedro aparecérsele a san Ulrico, obispo de Augsburgo, portando dos espadas, una provista y otra privada de guarnición; y entonces el apóstol se dirige en estos términos al prelado: "Dic regi Heinrico, ille ensis qui est sine capulo significat regem qui sine benedictione pontificali regnum tenebit; capulatus autem, qui benedictione divina tenebit gubernacula".

¿Por qué se empeñó Enrique I en reinar de ese modo, "sin la bendición de los pontífices"? Ya indiqué antes que en este punto me adhiero a la opinión más difundida entre los historiadores. Me parece evidente que tal rechazo sólo pudo tener un motivo: el temor de parecer que sólo era posible alcanzar la dignidad real si se la recibía de manos del clero. Conviene observar a este respecto que la influencia episcopal, por lo que se sabe, fue bastante débil en la corte de Enrique I (A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3ª ed., III, p. 17, n. 3). Sin embargo, resulta sorprendente un sentimiento tan vivo de los peligros que la preeminencia eclesiéstica podía hacer correr a la realeza, en un soberano del siglo X, tanto tiempo antes de

la reforma gregoriana. De ahí la solución audaz que propuso M. J. Krüger, *Grundsätze und Anschauungen bei den Erhebungen der deutschen Könige in der Zeit von 911-1056* (*Untersuchungen zur deutschen Staats-und Rechtsgesch.*, h. 110), pp. 42 ss. Este erudito rechaza pura y simplemente como "phantastisch" el testimonio del cronista Widukindo, que es nuestra principal fuente sobre la conducta de Enrique I; pero ¿qué hacer, entonces, con la *Vita Udalrici*, apenas posterior a Widukindo y que no hay ninguna razón para suponer que se inspiró en éste? Además, es realmente muy cómodo tratar de mentirosos a los textos que no corresponden a nuestras teorías. En fin, el asombro del señor Krüger ante las inquietudes de Enrique I parece realmente excesivo: ya tuve ocasión de aludir antes a que los escritores de la Iglesia no esperaron a Gregorio VII para sacar de la unción real el partido más favorable a sus pretensiones.

Otón I se hizo ungir y coronar en su advenimiento en 936 (Böhmer-Ottenthal, p. 34, y Köpke-Dummler, *Jahrbücher der deutschen Geschichte: Otto der Grosse*, 1, pp. 27 ss.), y todos sus sucesores siguieron su ejemplo.

8. IMPERIO BIZANTINO

No pretendo examinar aquí la historia de la consagración bizantina en su conjunto. Sólo me limitaré a uno de los elementos de esta ceremonia: la unción. A quienquiera que estudie la consagración en las monarquías occidentales le importa determinar la época en que la unción imperial se introdujo en Bizancio, y esto por dos razones. Si tuviéramos que reconocer la precedencia del uso oriental nos veríamos obligados a preguntarnos si los primeros ungidos del Señor, en España o en la Galia franca, no habrán imitado simplemente un ejemplo venido de Bizancio. Pero además, según que este rito bíblico haya hecho su aparición más tarde o más temprano en un país donde las tradiciones del culto monárquico estaban tan sólidamente arraigadas, las conclusiones que se pueden extraer de la historia comparada del ritual del advenimiento en los diferentes Estados europeos se modificarán forzosamente en mayor o menor medida.

Veamos en primer lugar lo que está fuera de duda: si dejamos de lado la consagración de Beaudoin de Flandes, en 1204 —que por supuesto se realizó según el rito latino, por lo que no debe ser considerada aquí—, el primer documento seguro que relata expresamente una unción imperial es la descripción de la coronación de Miguel IX Paleólogo por Jorge Pacchimero. Miguel IX fue coronado el 20 de mayo de 1295; Jorge Pacchimero escribió en 1310 *De Andronico Paleologo*, Migne, *P. G.*, t. 144, col. 216.

Nicéforo Gregoras presenta a Teodoro Lascaris recibiendo la unción en 1254 (*Byzantinae Historiae*, lib. III, cap. II; *P. G.*, t. 148, col. 181). Pero Nicéforo escribió en 1359; su relato pudo estar influido por el uso que se seguía en su época y no prueba nada seguro sobre un acontecimiento que se había producido más de un siglo antes de él. El emperador Juan VI Cantacuceno, en sus *Cuatro libros de historia*, cuando describe la coronación de Andrónico III Paleólogo, que tuvo lugar en 1325, también incluye la unción; y él escribió entre 1355 y 1383 (*Histor.*, lib. I, cap. XLI, *P. G.*, p. 153, cols. 276 ss.).

Por lo tanto, no hay duda de que a comienzos del siglo XIV los emperadores recibían el óleo santo. Y el rito se mantuvo hasta el final del Imperio. Pero ¿cuándo comenzó con exactitud? Aquí la controversia tiene amplio campo para desarrollarse.

Textos muy numerosos, muy anteriores al siglo XIV, emplean las palabras *unción* y *ungir* (χρίσμα, χρίειν) para designar la creación de un emperador, o le dan a éste el título de *ungido del Señor* (χριστὸς Κυρίου). Todo el problema consiste en saber si tales expresiones, tomadas del vocabulario bíblico, deben entenderse en sentido literal o, al contrario, puramente metafórico.

La primera solución —sentido literal— fue adoptada por W. Sickel, *Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10 Jahrhundert; Byzantinische Zeitschrift*, VII (1898), pp. 524, y sobre todo 547 ss., nn. 80 a 83. Por lo demás, importa hacer notar que el testimonio más antiguo que invoca Sickel sólo se remonta a la segunda mitad del siglo IX. Es una carta del célebre patriarca Focio al emperador Basilio I, en la que el prelado recuerda al emperador su consagración en estos términos: "la unción y la imposición de las manos monárquicas":

"χρίςμα χαὶ χειρο θεσίαν βασιλείας" (Ep. I, 10; *P. G.*, t. 102, col. 765). El advenimiento de Basilio I se ubica en 867. Hacía entonces más de un siglo que Pipino, el primer rey franco, había sido ungido, y habían transcurrido más de dos desde las primeras unciones visigóticas. De modo que en ningún caso es posible basarse en el documento utilizado por Sickel para extraer la conclusión de que las monarquías occidentales tomaron este uso de las costumbres orientales.

A Sickel se oponen los eruditos que sólo ven simples metáforas en las expresiones que se emplean en la carta de Focio o en textos análogos: J. J. Reiske en su edición del *De Cerimoniis* de Constantino Porfirogéneta (*Corpus SS. historiae Byzantinae)*, II, p. 351, y sobre todo Brightman, *Byzantine imperial coronations; Journal of Theological Studies*, II (1901), p. 383, y Juan Ebersolt, *Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines* (extr. de la *Rev. d'hist. des religions*, LXXVI), 1917, pp. 22-23 y 27.[7]

Las razones que aducen estos autores me parecen muy sólidas, En el texto mismo de Focio, la palabra χειροθεσίαν no puede considerarse más que como una imagen: jamás ninguna imposición de manos figuró en el ritual de la consagración imperial. ¿Por qué, si las dos palabras, χρίσμα y χειροθεσίαν, están estrechamente unidas en el mismo miembro de la frase, se va a atribuir a la primera un sentido concreto y a la segunda un valor totalmente simbólico? Pero hay más. El célebre libro de las *Ceremonias*, escrito por el emperador Constantino Porfirogéneta (945-959), incluye una descripción detallada de la consagración; y en ella la unción no aparece. Igualmente, un Eucologio de comienzos del siglo XII incluye la liturgia de la consagración: nada de la unción tampoco allí (Brightman, p. 378). Este doble silencio sería inexplicable si no se refiriera sin mayores dificultades por el hecho de que el rito en cuestión todavía no se practicaba, ni en el siglo X ni tampoco a comienzos del XII.[8]

[7] Conviene indicar que el artículo de W. Fischer, *Eine Kaiserkrönung in Byzantion; Zeitschr. für allg. Geschichte*, IV (1887), es sólo una paráfrasis sin ningún interés para la descripción de Juan Cantacuzène citada en líneas anteriores.

[8] Sickel, *loc. cit.*, p. 457, n. 80, invoca un texto armenio del siglo X (*Histoire d'Arménie*, de Juan Katholikos, c. 17, trad. Saint Martin, p. 125) para probar la antigüedad de la unción en Bizancio. En él se ve cómo el rey de Armenia era a la vez coronado y ungido. Según él, Armenia

En cambio parece indudable que se le practicó desde fines del siglo XII —por consiguiente, a pesar de lo que dijo Ebersolt (*loc. cit.*, p. 27)—, antes de la conquista latina de 1204. Es difícil no ver una alusión a un acto concreto en estas palabras con las que Nicetas Acominatos, que escribía en 1210, describe la consagración de Alexis III el Ángel en 1195 (*De Alexio Isaacii Angeli fratre*, lib. I, *P. G.*, t. 139, col. 829): "ὅπως κατὰ τὸ ἔθιμον ἐς βασιλέα χριθῇ χαὶ περιβαλεῖται τὰ τοῦ κράτους σύμβολα", "a fin de que, según la costumbre, él fuera hecho *basileus* merced a la unción y recibiera los símbolos del poder supremo": la unción y la entrega de las insignias parecen ser ya dos rasgos fundamentales de una ceremonia semejante en lo esencial a las consagraciones occidentales. Sobre todo hay un texto —del que no me parece que Brightman haya dado una interpretación muy ajustada— que a mi manera de ver prueba sin duda posible que en el año 1200 la unción imperial había penetrado ya en las costumbres bizantinas. Se trata de un comentario sobre el decimosegundo canon del Concilio de Anciria, escrito cerca de esta fecha por Teodoro Balsamon (*P. G.*, t. 137, col. 1156). Balsamon relata que en 969 el emperador Juan Tsimitzés se vio impedido por el patriarca Policeuta de entrar en la "gran iglesia", debido a que había asesinado a su antecesor Nicéforo Focas; pero después fue admitido gracias a un decreto sinodal, del que nuestro autor proporciona el siguiente análisis (*cf.* para la traducción, *supra*, p. 186):

> Εἶπε γὰρ μετὰ τῆς ἁγίας συόδου, ἐν τῇ γενομένῃ τηνικαῦτα συνοδικῇ πράξει, τῇ ἐν τῷ χαρτοφλακείῳ ἀποχειμένῃ, ὡς, ἐπεὶ τὸ χρίσμα τοῦ ἁγίου βαπτίσματος τὰ πρὸ τούτου ἁμαρτήματα ἀμαλείφε οἷα χαὶ ὅσα ἄν ὦσι, πάντως χαὶ τὸ χρίσμα τῆς βασιλεὶας τὸν πρὸ ταύτης γεγονότα φόνον παρὰ τοῦ Τζιμισκῆ ἐξήλειψεν.

no pudo tomar este rito más que de Bizancio. Ignoro demasiado las cosas orientales como para poder discutir el sentido de este texto tomado en sí mismo, o examinar si realmente la unción armenia no fuera más que una imitación de la costumbre bizantina. En todo caso, me parece difícil oponerle nada al silencio del Porfirogéneta.

Es difícil saber si Balsamon reprodujo exactamente el texto de la decisión sinodal; pero eso poco importa: aun admitiendo que la palabra χρίσμα se encontrara en el texto "conservado en los archivos", nada impide atribuirle el sentido metafórico que era habitual en el siglo x. Pero prosigamos la lectura del comentario de Balsamon. Él hace observar que, de este decreto, muchos sacan la conclusión de que los pecados de los obispos se borran gracias a la unción de la consagración que reciben, "διὰ τοῦ χρίσματος τῆς ἀρχιερωσύνης". Pero, ¿cuál es aquí el valor de χρίσμα? Totalmente simbólico sin duda. En el rito oriental, los obispos jamás fueron ungidos. Prosigamos nuestra lectura. Vemos que, en efecto, Balsamon explica muy claramente su metáfora:

> En lugar del óleo con el que, según la Antigua Ley, se ungía a los reyes y a los sumos sacerdotes, dicen [los que sustentan esta opinión] que hoy a los obispos les basta el Evangelio colocado [el día de su consagración] como un yugo sobre su nuca y la marca que les da la imposición de las manos bajo la advocación del Espíritu Santo...[9]

"A los obispos les basta hoy"...: ya no se habla de los reyes en el segundo miembro de la frase. ¿Por qué? Es poco probable que este silencio sea consecuencia de un olvido. Si nuestro glosador no indicó cuál era en su momento el equivalente litúrgico de la unción real prescrita por la Biblia, es presumible que ello se deba a que no había equivalente alguno: los obispos de su tiempo que —él asimila a los sumos sacerdotes de la Antigua Ley (la palabra griega ἀρχιερεύς es la misma)— no recibían la consagración por el óleo santo, a diferencia de sus predecesores hebreos. En cambio, los emperadores sí eran ungidos, según toda apariencia, a la manera de David y de Salomón.

Queda por preguntarse por qué la unción demoró tanto tiempo en introducirse en Bizancio. Monseñor Duchesne (*Liber Ponti-*

[9] Ἀντὶ δὲ τοῦ χριομένου ἐλαίου τοῖς βασιλεῦσι καὶ τοῖς ἀρχιερεῦσι, κατὰ τὸν παλαιὸν νόμον, εἶπον ἀρκεῖν τοῖς ἀρχιερεῦσι τοῦ ἐπικείμενον ζυγὸν τοῦ Εὐαγγελίου τῷ τραχήλῳ αὐτῶν, καὶ δι ἐπικλήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος σφραγίδα τοῦ χειροτονοῦντος.

ficalis, II, p. 38, n. 35) ha subrayado con acierto que el ritual de la consagración oriental, al rechazar por tanto tiempo el empleo del óleo, no hace más que plegarse a una costumbre generalizada en la Iglesia de Oriente, donde la unción jamás ocupó un lugar en el ceremonial de las ordenaciones sacerdotales o episcopales. Creo que conviene agregar, como ya lo he indicado, que la monarquía bizantina, sagrada desde sus orígenes romanos y basada en la supervivencia del culto imperial, *no* experimentó tan pronto como los reinos bárbaros de Occidente la necesidad de santificarse mediante un rito imitado de la Biblia. Más tarde se hizo sentir la influencia del ejemplo occidental. Todo hace pensar que Bizancio tomó la unción monárquica, tardíamente, de los Estados surgidos del Imperio franco; y con toda seguridad no fue de Bizancio de donde la recibieron los reyes visigodos o Pipino.

Apéndice IV

ANÁLISIS Y EXTRACTOS DEL "TRATADO DE LA CONSAGRACIÓN" DE JUAN GOLEIN

El pequeño tratado sobre la consagración de los reyes de Francia que el carmelita Juan Golein incluyó en la traducción que hizo para el rey Carlos V en 1372, del *Razonamiento de los oficios divinos,* de Guillermo Durand, como lo indica el prefacio (Bibl. Nat. franc., 437, fol. 2 v, col. 1), ofrece un testimonio importante sobre las ideas que tenían curso entre los cortesanos del "prudente y piadoso" rey; una de sus partes, al menos —la que tiene que ver con el tacto de las escrófulas—, se considera la expresión del pensamiento mismo del soberano. Se me reprochará tal vez no haberla publicado completa, pero no podía sobrecargar indefinidamente estos apéndices ya muy extensos. Y además, hay que confesarlo, el largo desarrollo que Juan Golein ha dedicado a la "ordenación" misma de la consagración no nos enseña, sobre la ceremonia, nada que, según parece, no supiéramos por otros textos, notablemente por el *ordo* que publicó la Bradshaw Society.[1] En cuanto al comentario simbólico, sutil y difuso a la vez, que acompaña aquí la descripción de cada uno de los detalles del ritual, tampoco aporta algo muy novedoso sobre las tendencias de las ideas, bien conocidas, del medio intelectual en el que se complacía Carlos V. Después de reflexionar, sólo me he limitado pues a reproducir extractos, ligados por un breve análisis. Se notará que, además de las indicaciones preciosas sobre el milagro real, sobre el ciclo legendario de la dinastía francesa y sobre la teoría de la suce-

[1] *The Coronation Book of Charles V of France,* ed. E. S. Dewick, 1899 (*Bradshaw Soc.,* xvi).

sión en línea masculina, tal como se la formulaba entonces en la corte de los Valois, nuestro tratado menciona una curiosa tradición relativa a Turpin, una información de orden iconográfico sobre las "imágenes" de los reyes de Francia, una indicación de la verdadera significación de una estatua de la catedral de Sens hasta ahora mal comprendida, y una divertida etimología sobre la palabra *capellán* (*cf. supra*, pp. 589 *ss.*). Por último, tomando a propósito de la curación de las escrófulas las expresiones empleadas por Raúl de Presle en el prólogo de su traducción de la *Ciudad de Dios*, Juan Golein nos permite rectificar la fecha —hacia 1376— propuesta por Leopoldo Delisle en sus *Investigaciones acerca de la biblioteca de Carlos V*; a partir de ello debe considerarse seguro que aquel célebre trabajo fue terminado antes de 1372.

La traducción al francés del *Razonamiento* fue impresa en 1503 por Vérard.[2] Bajo esa forma parece haber tenido algún éxito. Claudio Villette, quien en 1611 publicó un tratado litúrgico destinado a tener numerosas ediciones, la había leído y se inspiró en su análisis de la consagración.[3] Pero la versión de Vérard es muy defectuosa. En cuanto a los manuscritos, existen varios, particularmente: Bibl. Nat. franc., 176 (siglo XIV), Bibl. del Arsenal, 2001 y 2002 (siglo XV); empero, para establecer el texto basta uno solo: es el que actualmente lleva el número 437 del fondo francés de la Biblioteca Nacional. Realizado especialmente para Carlos V, en su última hoja lleva aún el *ex libris* autógrafo del rey, con fecha de 1374; el pasaje sobre la consagración ocupa los folios 43 v a 55 v.[4] Lo he seguido fielmente, sólo corrigiendo uno o dos errores evidentes, que señalo en su lugar.

Este manuscrito presenta una particularidad curiosa. En el pasaje sobre la consagración, y solamente allí, se observa al margen un

[2] *Le racional des divins offices*, París, 1503.

[3] *Les raisons de l'office et ceremonies qui se font en l'Église catholique, apostolique et romaine, ensemble les raisons des ceremonies du sacre de nos Roys de France, et les douze Marques uniques de leur Royauté Céleste, par dessus tous les Roys du Monde*, en 4°, 1611. "Ian Goulain" es expresamente citado en la dedicatoria (a la Reina Madre). En cuanto a la consagración, pp. 211-250; referencia a Juan Golein, particularmente p. 220.

[4] Pero, como consecuencia de un error de numeración, el fol. 56 sigue inmediatamente al fol. 54. El tratado de la consagración está adornado con tres miniaturas: unción del rey (44 v), unción de la reina (50), bendición de la oriflama (51 v).

cierto número de notas, de hermosa letra, contemporánea del manuscrito, pero que no es la del copista. No se trata de correcciones de autor, puesto que el glosador, en una parte, contradice el texto mismo (véase *infra*, p. 590; *cf. supra*, pp. 319-320); son más bien las rectificaciones de un lector atento. ¿Sería ese lector el mismo rey? Podría ser tentador suponerlo; pero nada permite transformar la hipótesis en certeza. La escritura, por otra parte bastante impersonal, no parece la de Carlos V; podría ser la de un secretario, a quien el monarca hubiera dictado sus observaciones. Pero, ¿cómo probar tal cosa? Se leerán más adelante algunos de esos escolios marginales, enmarcados en corchetes oblicuos ( ).

DE LA CONSAGRACIÓN DEL REY Y DE LA REINA DE FRANCIA[5]

Preámbulo; grandeza de la consagración; reglamento de la sucesión al trono de Francia por Carlomagno, detalle sobre la consagración de Carlos V [fol. 43 v-44].

Pero, aunque hayamos tratado poco acerca de la consagración de los príncipes, no debe ser olvidada por reverencia de mi muy temido y soberano señor, quien fue consagrado como rey de Francia, el día de la Santa Trinidad, por el arzobispo de Reims, monseñor Jehan de Craon, en el año mil ccc lxiiij.[6]

Pues, como fueran consagrados los emperadores de Roma y de Constantinopla, y también algunos reyes como el de Jerusalén, el de España, el de Inglaterra y el de Hungría y algunos otros no, este Carlos VI,[7] a la manera de sus predecesores, fue coronado y consagrado en Reims no con aceite o bálsamo preparado por mano de obispo o boti-

[5] Rúbrica tomada de la edición impresa; no hay rúbrica en el manuscrito.

[6] *Ms.* ccc lx; de hecho el 19 de mayo de 1364, domingo de la Santa Trinidad. Esta primera frase, incorrectamente construida, abrevia; se la encuentra también —con la variante "la bendita Santa Trinidad"— en el manuscrito francés 176, que proviene de la biblioteca del duque de Berry (fol. 26).

[7] *Sic*; véase *infra*, pp. 587-588; pero más adelante aún, p. 595, Juan Golein llama a su rey "Carlos Quinto".

cario, sino con el santo líquido celestial de la Santa Redoma, que se conserva y guarda en Saint-Remi de Reims y fue traído del cielo por mano de ángeles para ungir a los nobles y dignos reyes de Francia de manera más noble y más santamente que cualquier rey de la vieja y de la nueva ley. Y por esto es considerado el más noble, el cristianísimo defensor de la fe y de la Iglesia, y no reconoce a ningún soberano temporal sobre él.

Por esta dignidad, el emperador Carlomagno ordenó al consejo de la Iglesia y de los reyes cristianos que habían venido al socorro de la fe católica y a la defensa de Roma, después de la batalla y victoria maravillosa que tuvieron contra los sarracenos, que en concilio general se reunieran tanto los prelados de la Iglesia como los nobles reyes seculares y los senadores de Roma, y él fue un patricio y emperador, con el papa instituyeron que la elección del papa fuera hecha por los cardenales, la elección del emperador por los nobles de Alemania y del reino de Francia que le quedara a los reyes de Francia descendientes del santo y sagrado linaje por línea masculina, a fin de que esta bendición permaneciera en transfusión de uno a otro.

Y por esto también es consagrada la reina. Y, con mi dicho señor soberano, lo fue la señora Jehanne de Borbón, hija del noble príncipe duque de Borbón descendiente de ese santo linaje; era su prima; pero por dispensa de la Iglesia, la había desposado. Generación bendita, por razón de esta santa consagración y de Dios, sin ningún otro medio, por lo que concluyo que es mayor dignidad ser rey de Francia que emperador, o cualquier otra realeza: como bien reconocen las crónicas y otras gestas.

Sigue la historia de varios emperadores romanos que fueron "elegidos de pobre estado".

[fol. 44] Y esa causa movió al emperador Carlomagno y a la Iglesia a ordenar que los nobles eligiesen al emperador de Roma, el cual debe ser consagrado y ungido por el papa; pero con muy otra confección de aceite y de bálsamo en relación con el de la Santa Redoma que Dios envió completamente consagrada, pues el recipiente, es decir, la redoma, es de tal materia que nadie vio nunca semejante, ni podría imitarlo,

y el líquido que está adentro nadie sabría aromatizarlo ni hacerlo de más suave olor. De éste fue ungido el prudente y piadoso buen rey Carlos vj así nombrado, tal como se dijo antes, el día de la fiesta de la Trinidad, por elección de santa devoción. Y así como a Dios Padre plugo decirle a su hijo en la unción del bautizo: *Hic est filius meus dilectus in quo michi complacur,*[8] y el Espíritu Santo descendió en forma de paloma que lo ungió *oleo leticie pre particibus suis,*[9] y el hijo en carne humana recibió esta santa consagración, también el dicho señor recibió en la verdadera fe de la Santa Trinidad la santa consagración en buena devoción, y por tal gracia que sus enemigos los ingleses y otros no tuvieron poder, sentido, ni parecer contra él ni contra su reino, sino que cuando regresaba vinieron a su encuentro varios prisioneros importantes tomados en la batalla de Cocherel, los cuales habían tratado de impedir el antedicho sacramento,[10] pero sucedió de manera diferente de como se habían imaginado. Nuestro buen rey agradeció a la bendita Trinidad, y a su regreso a París hizo buenas limosnas a los pobres religiosos mendicantes y a varios otros pobres, como quien siente bien la gracia piadosa de la unción, la cual fue hecha bajo ordenanza, así como está puesto en el pontificial del arzobispo de Reims, y de la cual en seguida será declarada la significación.

Sigue la significación de la consagración de los reyes de Francia.

Descripción de la consagración, con explicaciones sobre el sentido simbólico —la "significación mistérica"— de los diferentes ritos. Son de observar las particularidades siguientes:

Curación de las escrófulas [fols. 46 y v]: [una vez terminada la ceremonia, la Santa Redoma será llevada] a la iglesia de San Dionisio o a la capilla de San Nicolás.[11]

[8] 2 *Petr.*, I, 17.

[9] Sal. XLIV, 8: *oleo laetitiae prae consortibus suis.*

[10] Ese curioso detalle no parece haber sido mencionado por las crónicas.

[11] La iglesia de san Dionisio, construida en el siglo X por los canónigos afuera del recinto de entonces (Marlot, *Histoire de Reims*, II, p. 689); la capilla de san Nicolás en el Hôtel-Dieu; *cf. The Coronation Book*, ed. Dewick, col. 7, y Godefroy, *Ceremonial*, p. 247.

San Dionisio significa la fe que él trajo a Francia, que debe relacionarse en buena fe jurada a esta redoma. Se pone la capilla de San Nicolás porque significa el aceite que para milagros[12] siempre sale de sus santos miembros, como este santo aceite [que] está también en la dicha redoma es igualmente santo por milagro divino y santa orden. Pues, así como cuando el rey es ungido y consagrado, los ungidos con el aceite que fluye de los miembros de San Nicolás son inmediatamente curados, así los que son atacados por la enfermedad de las escrófulas, si los toca la mano del rey ungido con esta redoma, son curados y sanados. Y si a alguien se le ocurriera que no es rey por derecho ni estuviera debidamente ungido, sin tardanza agarraría el mal de san Remigio, como otras veces ha sucedido.[13]

La estatua de Constantino en Sens. [Comentario del juramento de la consagración por el cual el rey promete proteger a la Iglesia:] [fol. 47] y esto significan los juramentos que hacían los reyes de Israel a los sacerdotes, y que hizo Alejandro como dice la historia antes mencionada;[14] y tal como lo hizo Constantino en la iglesia de Sens, como aparece en el portal de dicha iglesia de Sens, donde en letras de oro está escrito al lado de su imagen que juró así: *Regnantis veri cupiens verus cultor haberi — Juro rem cleri libertatasque tueri.*[15]

Comparación entre las vestimentas reales y el traje litúrgico: [fol. 47] la cota... hecha a manera de una túnica de subdiácono <con una dalmática>. Y con ella una sobrecota por encima... <capa a la manera de una casulla por un lado y de manto por el otro, cortada en cuadro>.

Origen de las flores de lis. [Después de la enumeración y explicación de las vestimentas reales, todas flordelisadas:] [fol. 48] y por esto lleva

[12] No he encontrado nada sobre esta tradición.

[13] El mal de san Remigio es la peste; *cf.* L. du Broc de Seganges, *Les saints patrons des corporations*, II, p. 303; ignoro la anécdota a la que alude Juan Golein; *véase supra*, p. 309.

[14] Anteriormente (fol. 47, col. 1) Juan Golein ya había hecho alusión a un juramento prestado por Alejandro Magno al gran sacerdote de Jerusalén.

[15] Es la estatua que más tarde se consideró que representaba a Felipe de Valois; espero poder publicar una nota sobre ella en otra parte.

todos esos adornos el abad de san Dionisio: pues nuestro señor san Dionisio dio a los reyes de Francia los blasones de flores de lis <no, pues Dios las envió por milagro a Montjoie>.[16]

La consagración "limpia" al rey de sus pecados: [fol. 48] y cuando el rey se despoja, significa que reniega del estado mundano de antes para tomar el de la religión regia y si lo toma en tal devoción como debe, sostengo que es totalmente limpiado de sus pecados como el que entra nuevamente en religión comprobada, sobre lo cual san Bernardo dijo hacia el fin del libro *de precepto et dispensacione:* que así como en el bautizo los pecados son perdonados, así al entrar en religión; y san Bernardo comienza el original diciendo: *Audire vult*, etc.[17] Entonces, si al que acuerde vivir en penitencia y servir a Dios en perseverancia le son perdonados los pecados, cuanto más a aquel que toma el estado en el que hay tantas ansiedades y penas diversas.

Etimología de la palabra capellán [fol. 48 v]: por esa victoriosa fe, los nobles reyes de Francia tuvieron antes como ordenanza y costumbre llevar a las batallas la capa de nuestro señor san Martín, la cual era de lana, y los sacerdotes la guardaban en signo de reliquia con gran devoción; por eso se dejó de llamarlos sacerdotes y tuvieron el nombre de capellanes por reverencia de dicha capa que era de lana, y esta palabra está compuesta de capa y de lana; por eso son llamados capellanes.

Los guantes, insignia real; respeto debido al santo crisma [fol. 49 v] [Luego de la remisión de las insignias:] Después se aparejan los guantes y se les bendice; y enseguida el arzobispo los pone en las manos ungidas para guardar el santo crisma de otro contacto. Algunos dicen que deben limpiarse los lugares ungidos con algodón y después poner los guantes en las manos. Y por eso es por lo que el rey de Francia es

[16] En el texto mismo de Juan Golein, *infra*, p. 593, el origen de las flores de lis está relacionado con la ermita de Joyenval; *cf. supra*, pp. 197-198.

[17] *De praecepto et dispensatione*, XVII, 54 (Migne, *P. L.*, t. 182, col. 889): "Audire et hoc vultis a me, unde inter caetera paenitentiae instituta monasterialis disciplina meruerit hanc praerogativam, ut secundum baptisma nuncupetur".

especialmente ungido en las manos diferentemente de los otros reyes; en la pintura de sus imágenes se le ponen los guantes en las manos.[18] Eso conoció nuestro señor san Luis: cuando estuvo en la prisión de los sarracenos en ultramar y se le pidió que eligiese cuándo quería lavarse las manos, si antes o después de comer, eligió después de comer, pues sólo podía lavárselas una vez, y después de haberlas lavado, puso unos guantes en sus manos en reconocimiento del santo crisma o la santa unción a que debía reverencia. Por causa semejante, después de la unción de la cabeza, el arzobispo le pone una cofia sobre la cabeza, y siempre debe llevarla como signo de que ha recibido en ella la santa unción, y de la más digna santidad. Y a fin de que siempre tenga memoria de ello, toda su vida debe portar la cofia, y no debe dejar que su cabeza sea rasurada: es a Dios consagrado santo nazareno. [De igual manera la camisa que ha servido el día de la consagración será "quemada".]

A partir del fol. 50, col. 2, descripción de la consagración de la reina. Después:

Comunión de los dos soberanos: [fol. 51] El rey y la reina deben descender de su pedestal y venir humildemente al altar y tomar de mano del arzobispo el cuerpo y la sangre de Nuestro Señor; y en esto está demostrada la dignidad real y sacerdotal: pues a ningún otro, si no es sacerdote, se ofrece la sangre separadamente.

[Finalmente] *Bendición del pendón real:* [fol. 51 v]. Después sigue la bendición del pendón real: *Inclina, Domini, aurem tuam ad preces...* Esta bendición debe estar hecha sobre el pendón real en Reims[19] y después, cuando el rey quiere ir a batalla, sobre la oriflama en la iglesia de nuestro señor san Dionisio de Francia.

[18] Habría que verificar, en detalle, la exactitud de esta regla iconográfica; a primera vista no me parece haber sido en general aplicada muy rigurosamente.

[19] Es decir, el pendón flordelisado; sin embargo, la miniatura sobre el mismo folio representa la bendición de la oriflama. Texto de la bendición en dom Martene, *De antiquis ecclesiae ritibus*, III, p. 221, y Dewick, *Coronation Book*, p. 50 (donde igualmente la miniatura, lám. 38, muestra la oriflama).

Sigue la historia de los orígenes de la oriflama. El emperador de Constantinopla, Manuel, atacado por los sarracenos, en sueño vio a un caballero, armado de blanco de punta a cabo, que al pie de su lecho permanecía a caballo, con una lanza en la mano "toda resplandeciente como si fuera dorada", de donde salía un "hachón de flama"; luego de despertar, se le apareció un ángel y le reveló que ese caballero sería quien libraría a su imperio de los sarracenos. Manuel, entonces, se acordó de los rasgos de Carlomagno, y reconociendo al personaje de su sueño le escribió para llamarlo a su socorro.

Descripción del levantamiento de la oriflama por Carlomagno en san Dionisio.

> *Leyenda sobre Turpin:* [fol. 52 v] Algunas historias dicen que el primero que llevó el dicho pendón sobre los impíos en compañía de Carlomagno fue Turpin, quien había sido IX años monje de Jumiegen en la abadía en la que yacen los enervados, después fue hecho arzobispo de Reims e hizo muchas proezas por la fe contra los enemigos de Jesucristo, así como aparece en varias historias; y su cuerpo yace en el campo de los Aliscans de Arles la Blanca, en Provenza, y aunque esté expuesto al viento y a la lluvia de esos campos en una tumba de piedra que se levanta, se conserva aún en su piel natural y su cuerpo completo: esto lo he visto yo claramente.[20]

> *Origen celeste de los dos pendones reales:* [fol. 52 v] Esos .ii, pendones de Francia son otorgados uno por el santo ermitaño de Joyenval con

[20] De hecho, Turpin había sido simplemente enterrado en Reims, en su catedral (Flodoard, *Historia Remensis ecclesie*, II, 17; *Monumenta, SS.*, XIII, p. 465). ¿Pero cómo podría la leyenda contentarse con una sepultura tan banal para él? Se mostraba su tumba en más de un lugar: en la iglesia de San Román de Blaye, al lado de Rolando y Oliverio, según la *Canción de Rolando* (v. 3691); en Viena, según la supuesta carta del papa Calixto II, que sirve de prefacio a la célebre *Historia Karoli Magni et Rotholandi* que se hizo circular bajo el nombre de Turpin mismo (el seudo-Turpin); ed. F. Castets (*Publicat. de la Soc. pour l'étude des langues romanes*, VII, p. 65). Juan Golein es, hasta donde sé, el único autor que le asigna expresamente como lugar de reposo el viejo cementerio romano de los Aliscamps; pero ya la *Karlamagnussaga* (trad. alemana, *Romanische Studien, hgg.*, véase Ed. Böhmer, III, p. 348) situaba allí las tumbas de los doce pares; era natural reunir el valeroso prelado con sus compañeros de armas, muertos, se decía, en Roncesvalles.

las .iii, flores de lis, y el otro por revelación de ángeles en maravillosa visión y clara aparición, y por noble victoria aprobada y demostrada.

Prosigue ampliamente el discurso sobre los dos pendones.

Los reyes no llevan la verdadera oriflama a la guerra: [fol. 53] Cuando los reyes de Francia van a la batalla, toman la medida de aquella que Carlomagno trajo de Constantinopla, y hacen bendecir la nueva y dejan la de Carlomagno, y llevan la nueva, y después de la victoria la regresan a nuestro señor san Dionisio.

Anécdota sobre los orígenes del águila romana [falsamente atribuida a Plinio] [fol. 53]: [cuando estaba el emperador Augusto] sentado en .i. jardín, un águila al volar encima de él dejó caer de sus uñas una gallina muy blanca, la cual tenía en su pico i. ramo de laurel cargado con grano; [tal fue el origen a la vez de la corona de laurel con la que] eran coronados los vencedores que habían combatido en alguna batalla, en especial los emperadores [y del águila en los blasones de los emperadores y] el pendón imperial;[21] [en tiempos del autor, aún se veía esta águila sobre el pendón bermejo de] la comunidad de Roma; [sobre el pendón se han añadido al bies (de un "doblez" al "doblez" opuesto) cuatro letras:] S. P. Q. R. [que algunos suponen que quieren decir] el signo del pueblo romano, [otros] Senatus Populusque Romanus.

Francia e Imperio: [fols. 53 y v] Así algunos quieren decir que el pendón otorgado por la visión del emperador de Constantinopla a Carlomagno pronosticaba que él debía ser emperador del pueblo romano, como fue después, y llamado patricio y emperador; y quería dejar esa insignia imperial en Francia en signo de Imperio perpetuo por sucesión en línea masculina, y no por elección como el imperio de Roma y de Alemania. Así es cosa más conveniente que el emperador de Francia, ungido de tan precioso ungüento traído del cielo, sea más digno y engendre hijos que tengan la sucesión como su herencia paterna y por Dios ordenada.

[21] Esta tradición no es mencionada por Arturo Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginaziani del Medio Evo*, II, Turín, 1833, en las pocas páginas (pp. 453 ss.) que consagra al águila.

Una vez aclarado el origen celeste de los dos pendones y del aceite con el que son ungidos los reyes, se trata de sacar de esas premisas las conclusiones necesarias.

Conclusiones: La cura de las escrófulas. La sucesión en línea masculina. Actitud de Carlos V frente al poder taumatúrgico [fols. 53 v-54]. Por lo que aparecen .ii. conclusiones: una que el estado real de Francia es de gran dignidad, porque el rey está ungido con la santa unción traída del cielo, la cual dignamente tomada cura de la maravillosa enfermedad que se llama escrófulas: no se debe entender por eso que la persona sea por ello llamada santa ni que haga milagros, sino que por causa del digno estado real tiene esta prerrogativa sobre todos los otros reyes, sean quienes sean.

Y debemos entender que así como el sacerdote, desde que es consagrado como sacerdote, puede consagrar como ministro el cuerpo de Jesucristo pronunciando las palabras de la consagración, pero tal sacerdote no es llamado santo ni se dice que haga milagros —pues .i. sacerdote que estuviera en pecado podría consagrar por la autoridad y carácter tomados en la consagración—, así no digo que el rey tenga tal carácter por causa de la unción, tiene tal dignidad por causa de la consagración y del linaje sagrado y por eso a Nuestro Señor le place darle virtud contra esa fea enfermedad de las escrófulas. Y, como dice el Apóstol (.i^e^. *ad Thi.* v° c°): *Qui bene presunt presbiteri dupplici honore digni habentur;*[22] "Los sacerdotes que presiden bien o que tienen buena presidencia deben tener dignidad de doble honor", una por autoridad sacerdotal que es dignidad espiritual y otra por la bondad que debe haber en ellos, y ésta es personal; la autoridad real sobre la cual está fundada la virtud de curar las escrófulas tiene más de autoridad espiritual en la santa unción que no sea persona, como que es bueno comparar la bondad personal con la bondad sacerdotal. No se debe decir por eso que el rey sea santo ni que haga milagros, así como el sacerdote; pues .i. usurero o público pecador que fuera sacerdote podría consagrar por la dignidad sacerdotal, y no se diría que hace milagros como santo.

[22] *Ad. Tim.*, v, 17.

Así pasa con la nobleza y dignidad real por alguna manera de entender; y bien sé que la gran prudencia del soberano señor que me ha hecho trasladar esta consagración, a saber: el prudente y piadoso rey Carlos Quinto, no quiere que se le considere santo ni milagroso, pues le es más caro tener mérito ante Dios que adulación en el mundo; como no quiere, que se deba valorar el estado real en menor precio de lo que la razón quiere, concordando así con el Apóstol que dice (*ad Roma*, XI° c°): *Quamdiu quidem ego sum gencium apostolus ministerium meum ego honorificabo*, etc.;[23] "Mientras sea apóstol de Dios", eso dice san Pablo, "honraré mi ministerio y oficio"; sin embargo, se llamaba abortón y no santo, pero los milagros que los santos hacían, los atribuía a Dios y a su gloria.

Igual Cristo (Luc. VII, 28) dijo de san Juan Bautista que no había otro más grande nacido de mujer, pero que el menor del reino de los cielos era más grande aún:

Así no sostengo que sea del consentimiento del rey que se le diga "hace milagros durante su vida", pues se le daría vana gloria de la cual no se preocupa, porque toda la da a Dios, quien reina y reinará en honor de Dios y humillación de sus enemigos. Así aparece la primera conclusión.

La segunda surge del hecho de que la reina nunca es ungida y que al final de su consagración no se bendice ni el pendón flordelisado ni la oriflama. Es ésta:

[fols. 54 y v] Ni mujer alguna se acercó tanto del orden sacerdotal como para la unción real, ni le fue dada a mujer curar de la dicha enfermedad. Por las cuales razones aparece que las mujeres no pueden ni deben heredar en Francia, pues sería error para el reino. Pues por vía de sucesión carnal, el primer rey ungido puso ordenanza que no perteneciera a mujer la unción de la Santa Redoma. *Ergo* ni por sucesión real a la mujer, ni por elección, pues Carlomagno, a quien le fue otorgada la ori-

[23] *Ad. Rom.*, XI, 13.

flama y la ordenanza de la elección del papa y del emperador y del rey de Francia, ordenó, con la Iglesia, donde estaba el papa y el santo colegio de Roma y varios prelados y reyes y duques y otros príncipes cristianos, de acuerdo con todos, que el reino de Francia fuera mantenido por sucesión en la línea masculina más cercana de linaje, así cada hombre razonable puede concluir que no pertenece a mujer la dignidad de tal unción, ni gobierna en tales armas; pues parece más ordenanza divina que humana y semejanza de la bendita Trinidad; pues por la insignia de las flores de lis, que es la soberana insignia real, puede ser entendido el Padre que tiene alguna soberanía; y aquellas otras personas que tienen igualdad a la persona del Padre en cuanto a la divinidad son menores según el hijo adquiere humanidad, de lo cual está escrito en símbolo de la fe que *Filius est equalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem;*[24] así las .iij. flores de lis pueden compararse con la soberana señoría, las cuales permanecen si se reparten mistéricamente en la unción que significa el Espíritu Santo; así en forma de paloma quiso llevar la antes citada redoma, y así se le apareció en el bautizo a Jesucristo, de lo cual la Iglesia canta: *In specie columbe Spiritus Sanctus visus est;* la oriflama bermeja significa al hijo en humanidad elevado en la cruz enrojecida con su preciosa sangre y teñida de bermejo. De lo cual es claro que esta dignidad pertenece mejor a hombre que a mujer y que el rey Eduardo de Inglaterra, que estuvo mucho tiempo en error diciendo que a causa de su madre tenía algún derecho al reino de Francia, no estaba bien informado de su hecho; o si lo estaba, la codicia lo ha engañado, y su pecado lo lleva y lo llevará a nada por juicio de Dios. A ese juicio lo remite mi dicho soberano rey Carlos Quinto, el cual no atribuye a sí los milagros que Dios hace en su reino, sino a la bondad y gracia de Dios, quien por su misericordia le da conocimiento y entendimiento de decir lo que en el salterio decía David con gran devoción: *Tu es Deus solus qui facis mirabilia magna et qui facis mirabilia magna solus.*[25] Y no es maravilla si algunos que no han usado los tér-

[24] Símbolo llamado de Atanasio (H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 12ª ed., Friburgo en B., en 12, 1913, p. 19): "aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem".

[25] Salmo LXXXV, 10: "Quoniam magnus es tu, et faciens mirabilia: tu es Deus solus"; LXXI, 18:

minos de teología atribuyen a una creatura lo que debe ser atribuido al Creador, pues bien se dice: "tal santo hace milagros y tal cura de tal enfermedad". Pero esto se debe a la virtud de Dios que hay en ellos y no a sus propios méritos, según lo dice san Bernardo en el cuarto libro del papa Eugenio: *virtus vero in sanctis manens ipsa facit opera.*[26]

No se ha añadido esta materia para contradecir a mi maestro Raúl de Praeles, que en su prólogo del libro la *Ciudad de Dios* dice que mi señor hace milagros durante su vida y que le es atribuido el poder de curar de las escrófulas.[27] Pero lo he hecho con el fin de que los que vengan después en los tiempos por venir, menos sutiles y menos ejercitados en ciencia o parecer de lo que es mi susodicho señor, no tomen ocasión de vana gloria o de tenerse por santos y que hacen milagros. Por eso no sin causa fue grabado en las esquinas de las monedas: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat,*[28] y de ello Dios ha dado la gracia a mi dicho señor que ha puesto su sutil ingenio al estudio tanto de los términos de teología, para su salvación y el honor de Dios, y de las otras ciencias, como lo que concierne al gobierno de su reino, como claramente aparece. Así hizo Gervasio el libro de *ociis imperialibus* para instruir a los nobles.[29]

"Benedictus Dominus Deus Israel, qui facit mirabilia solus"; cxxxv, 4: "Qui facit mirabilia magna solus".

[26] Juan Golein parece designar aquí el cuarto libro del tratado *De Consideratione*, dirigido por san Bernardo al papa Eugenio III. Pero la cita indicada no se encuentra allí, ni he podido encontrarla en otra parte de las obras de san Bernardo.

[27] *Cf. supra*, p. 215, n. 93.

[28] Divisa sacada de las laudes de Pascua, que, desde san Luis, figuraba en la mayoría de las monedas de oro francesas; *cf.* G. Froehner, *Annuaire de la Soc. française de numismatique*, 1889, p. 45. Juan Golein la ha citado ya anteriormente, fol. 45, col. 2.

[29] Se trata de los *Otia imperialia* de Gervasio de Tilbury, compuestos para el emperador Otón IV.

Apéndice V

LA PEREGRINACIÓN DE LOS REYES DE FRANCIA A CORBENY, DESPUÉS DE LA CONSAGRACIÓN Y EL TRASLADO DEL RELICARIO DE SAN MARCULFO A REIMS

Reúno aquí algunas referencias relativas a las devociones de los reyes de Francia a san Marculfo, después de la consagración, con las que no quise sobrecargar mis notas en la parte que les habría correspondido.

Sobre la consagración de san Luis, véase Lenain de Tillemont, *Vie de Saint Louis (Soc. de l'Hist. de France),* I, pp. 429 ss.; fidelidad de los parisienses durante su minoridad, Joinville, CXVI. Es verdad que san Luis pasó en varias ocasiones por Corbeny, lo que no tiene nada de sorprendente, ya que esta población se hallaba situada en un camino bastante frecuentado (una antigua vía romana). Y cabe suponer que en cada una de esas oportunidades no dejó de hacerle sus oraciones al santo del lugar. Pero el más antiguo de esos pasajes que haya quedado documentado corresponde al 28 de mayo de 1248 (*Histor. de France,* XXI, p. 275 J; para las otras, véanse *ibid.*, 399 C, 400 B, 402 A y G; Lenain de Tillemont, IV, p. 70, y VI, p. 276, donde *nov.* debe ser corregido por *dic.;* IV, pp. 126 y 388; V, p. 22). Ahora bien, en 1248 hacía seguramente mucho tiempo que el piadoso rey, conforme a la tradición ancestral, tocaba escrófulas. Cerf, *Du toucher,* p. 236, y Ledouble, *Notice sur Corbeny,* p. 193, quienes reconocieron la imposibilidad de la peregrinación después de la consagración y afirman que Luis estuvo en Corbeny en 1229 (Cerf precisa: el 1° de diciembre de 1229). Yo no encontré indicios de este hecho ni en Lenain de

Tillemont, ni en las *Mansiones et Itinera,* preparadas por los editores de *Histor.* de *France,* en el tomo XXI. Pero aunque así fuera, san Luis no podría considerarse el iniciador de la costumbre de viajar a Corbeny, pues el rasgo característico de esta costumbre es precisamente que las devociones a san Marculfo debían tener lugar inmediatamente después de la consagración.

El itinerario de Felipe el Hermoso después de su consagración es conocido por las tabletas del cajero de la corte; *Histor. de France,* XXII, pp. 492-493.

Luis X: el registro de la cancillería, Arch. Nat. J. J. 52, fol. 118 v, núm. 229, incluye un acta de este príncipe expedida en el mes de agosto de 1315 (el mes de la consagración), en un lugar llamado *Corberiacum.* Los autores del *Itinerario,* publicado en el tomo XXI de los *Histor. de France,* p. 465, proponen la corrección *Corbeniacum* (Corbeny), lo que parece aceptable. Debe encontrarse otra copia de esta acta, confirmación de la fundación de un hospital en Saint-Just *in Angelo,* por Juan de Clermont, señor de Charolais, y Juana, condesa de Soissons, su mujer, en el registro ubicado antes con el núm. 51 del Tesoro de Chartres y conservado hoy en Leningrado, ya que este registro es copia del núm. 52 (véase en último lugar H. François-Delaborde, *Catalogue des actes de Philippe-Auguste,* p. lxv). Naturalmente, yo no pude verlo.

Felipe VI no pasó por Corbeny después de su consagración: Jules Viard, *Itinéraire de Philippe VI de Valois; Bibliothèque de l'Ec. des Chartres,* 1913, p. 89, con las *Additions, ibid.,* 1923, p. 168.

El itinerario de Juan el Bueno, establecido por E. Petit, *Séjours de Jean II; Bullet. historique et philologique,* 1896, p. 587, dice *Cormisiacum,* y da como fecha el 30 de septiembre de 1350 (la consagración había sido el 26); debe leerse *Corbeniacum.* En efecto, en los archivos de Saint-Remi de Reims, legajo 190, núm. 2, se encuentra un extracto auténtico, hecho por orden de los "señores" [de la Cámara de Cuentas] el 28 de noviembre de 1355, de la cuenta de la corte de fines de la Navidad de 1350, concebida en estos términos: "de gisto habitatorum villarum de Corbeniaco et de Craonne xxv^{a} octobris cccl pro uno gisto quod rex cepit de iure suo apud Corbeniacum

supradictum adreditum sacri, die xxx[a] septembris precedentis, computatum per Renerum Coranci i[c]j xxiij 1. xs. v d.p".

El paso de Carlos V no está comprobado por documentos seguros. Se lo puede definir con bastante certeza del conjunto de su itinerario. Tal es la conclusión a que llega M. Delachenal, *Histoire de Charles V,* II, 1916, p. 97.

El de Carlos VI, en cambio, es seguro: E. Petit, *Séjours de Charles VI; Bullet. historique et philologique,* 1893, p. 409; *cf.* Douët D'Arcqu, *Comptes de l'Hotel des rois de France aux* XIV[e] *et* XV[e] *siècles (Soc. de l'Hist. de France),* pp. 6 y 64. Lo mismo el de Carlos VII, comprobado por numerosos testimonios: *cf. supra,* p. 371, n. 95; Vallet de Viriville, *Histoire de Charles VII,* II, 1863, p. 102, y De Beaucourt, *Histoire de Charles VII,* II, 1882, p. 234. Igualmente para Luis XI, *Lettres,* ed. Dupont *(Soc. de l'Hist. de France),* XI, p. 4.

Desde Carlos VIII hasta Francisco II, el paso de cada rey por Corbeny se conoce por testimonios seguros, que se corroboran unos a otros. Me limitaré a remitir a Godefroy, *Ceremonial,* I, pp. 208, 234, 265, 293, 311; *cf.* para Luis XII *supra,* p. 372, n. 98; y para Enrique II, p. 403, n. 10.

Sobre los pasajes de Carlos IX y de Enrique III no encontré nada, pero no hay ninguna razón para suponer que estos príncipes hayan interrumpido la vieja tradición.

Es seguro que Enrique IV, consagrado en Chartres, no hizo la peregrinación a Corbeny. Oudart Bourgeois, *Apologie,* p. 62, afirma que hizo su novena al santo en el castillo de St-Cloud, antes de entrar a París. Pero no conozco ningún texto que venga en apoyo de este dato. Don Oudart Bourgeois, siempre preocupado por alabar la gloria de su santo, es por ello un informador bastante sospechoso.

Para Luis XIII, Godefroy, *Ceremonial,* I, p. 417. Certificado notarial atestiguando que el rey ha comenzado su novena (29 de octubre de 1610), en los archivos de St. Remi, legajo 190, núm. 5.

Traslado del relicario de san Marculfo a Reims durante la consagración de Luis XIV: acta de notoriedad del 17 de junio de 1654, legajo 190, núm. 14 (el rey se vio impedido de trasladarse a Corbeny "debido a sus urgentes asuntos y a la ruina y desolación de la ciu-

dad"); carta de salvaguardia del 3 de julio de 1654 (en una colación del 10 de julio del mismo año), *ibid.*, núm. 15 ("habríamos hecho nuestra visita y devoción a aquel lugar, de no haber sido porque nos vimos impedidos a causa de la presente guerra"). Sobre los estragos cometidos por la gente de guerra en Corbeny, en 1642 y 1653: el mismo legajo, núms. 9 y 13.

El mismo traslado bajo Luis XV: H. Dieudormé, *La châsse de Saint Marcoul au sacre de Louis XV; Revue de Champagne*, 1911, p. 84; *cf. supra*, p. 492, n. 41.

Bajo Luis XVI, Leber, *Des cérémonies du sacre*, 1825, p. 447; *cf. supra*, p. 494, n. 46.

Du Tillet, en sus *Mémoires et recherches*, en 4°, París, 1578, pp. 147 ss.; y basándose en él, pero no fielmente, Godefroy, *Ceremonial*, I, p. 1, publicaron la traducción de un *ordo* de la consagración que le habría servido a Felipe Augusto en 1170. M. H. Schreuer, siguiendo a varios historiadores, entre ellos A. Luchaire, negó esta atribución; Buchner la defendió contra él (bibliografía de esta controversia, *Revue historique*, CVIII, p. 136). El *ordo* menciona la peregrinación a Corbeny (Du Tillet, p. 156; Godefroy, p. 11). Sería indispensable que tomáramos partido en esta discusión, si no fuera porque de la edición de Du Tillet —truncada por Godefroy— surge claramente que la frase relativa a la peregrinación es una interpolación debida al propio Du Tillet, que creyó apropiado agregar al texto que tenía ante sí una exposición sobre el tacto, donde se refiere a Felipe el Hermoso: ¡para ser de 1179, el anacronismo es excesivo! Por lo demás, no es el único ejemplo de una glosa de esta clase inserta por el buen escribano en el propio texto del *ordo;* en la p. 155 puede leerse una observación referente al duque de Berry, hijo de Juan II. Las conclusiones negativas de Schreuer me parecen válidas. Pero para poder emitir un juicio positivo sobre la fecha del *ordo*, atribuido falsamente a Felipe Augusto, habría que tener en la mano algo más que una traducción retocada.

ADICIONES Y RECTIFICACIONES

I. EL REPUBLICANISMO PRIMITIVO DE LOS PUEBLOS GERMÁNICOS

Pp. 123 ss. En toda esta exposición quizás se me pueda reprochar haber pasado por alto un tanto desdeñosamente una teoría que en otro tiempo fue célebre: la del republicanismo primitivo de los germanos. Nadie ignora, en efecto, que hubo toda una escuela histórica, alemana en su mayoría, que consideró a la realeza germánica una institución tardía, nacida del gran cataclismo de las invasiones, al menos entre los germanos del oeste. Pero, ¿realmente vale la pena discutir en detalle esta concepción?

En la medida en que recurre a textos y no refleja solamente los seductores espejismos de la *Aufklärung* o del romanticismo, se basa en un doble malentendido. En primer lugar, la terminología de los escritores latinos es interpretada sin análisis crítico. Cuando estos escritores describen la sociedad germánica, reservan el nombre de *rex* a los jefes de grupos muy extensos, mientras que por ellos los jefes de los pequeños grupos tribales sólo eran *principes*. Si trasladamos directamente al francés o al alemán su lenguaje, sin una explicación previa, desembocamos simplemente en un contrasentido: según el vocabulario sociológico corriente, tanto *principes* como *reges* son de toda evidencia *reyes*, es decir, monarcas provistos de un prestigio hereditario. Empleo en forma deliberada el término *hereditario*, pues es precisamente con esta palabra que los partidarios de este republicanismo retrospectivo incurren en una segunda confusión.

A partir del hecho de que la elección desempeñaba, por cierto, un papel en la designación de los *principes*, e incluso de los *reges*, estos historiadores se inclinan a ver, tanto en unos como en otros, pero especialmente en los primeros, a magistrados puramente electivos, o acaso a una especie de presidentes de la república de poca monta, si se me permite la comparación. Pero esto es olvidar que junto a la legitimidad personal puede existir también una legitimidad familiar. Hay herencia si la elección del pueblo sólo se ejerce dentro de una misma familia, dotada de un don que se transmite por la sangre, y tal parece haber sido la regla habitual en los antiguos germanos. Séame permitido remitir sobre estos temas al hermoso capítulo de Enrique Brünner, *Königtum und Fürstentum*, en el tomo I de su *Deutsche Rechtsgeschichte* (2ª ed., 1906, pp. 164-175; *cf.* también *Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte*, 7ª ed., 1921, pp. 14-15); y para terminar cito también —excusándome por ser tan breve en un problema tan grave— la opinión recientemente expresada por un historiador, hacia quien no se puede sospechar que yo tenga ciega complacencia, Alfons Dopsch: "Heute kann wohl kaum mehr ein Zweifel darüber obwalten, dass das Königtum bei den Germanen von allem Anfang an vorhanden ist" (*Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung*, t. II, 1920, p. 23).

II. LOS REYES FRANCOS CALIFICADOS DE SACERDOTES

En el texto de Fortunato, citado *supra*, p. 136, hay que agregar la carta que los obispos reunidos en el Concilio de Orleáns de 511 dirigieron a Clodoveo para comunicarle sus decisiones: "Quia tanta ad religionis catholicae cultum gloriosae fidei cura vos excitat, ut *sacerdotalis mentis affectum* sacerdotes de rebus necesariis tracturos iu unum collegi iusseritis..." (*Concilia aevi merovingici; Monum. Germ. Concilia*, I, p. 2). Desgraciadamente, el texto no es muy claro. Todos los manuscritos traen el término *affectum*, que ha sorprendido al editor. Probablemente hay que suponer una errónea grafía por *affectu*. Admitida esta interpretación, desaparece toda ambigüedad: es a la per-

sona de Clodoveo a la que los padres del concilio pretendieron calificar de *sacerdotal*. Aquí es muy visible la similitud con el estilo de los concilios orientales (*cf. supra*, p. 269, n. 4). Por otra parte, ¡qué interesante para el historiador ver al episcopado de las Galias transponer en favor del conquistador franco una terminología realmente imperial!

III. ICONOGRAFÍA DE LA LEYENDA DE LAS FLORES DE LIS

P. 320, n. 100. *1)* Tapicerías del casamiento de Carlos el Temerario: sustitúyase la referencia que se hace de las *Mémoires* de Juan de Haynin, por la siguiente: *Mémoires de Jean, sire de Haynin et de Louvignies*, ed. D. D. Brouwers (*Soc. des bibliophiles liégeois)*, Lieja, 1906, II, p. 25.

2) Obras no indicadas antes: la popularidad de la leyenda en la Alemania del siglo XV se traduce en las dos obras siguientes: *Triomphe de l'Empereur Maximilien*, grabado por H. Burgmair, ed. de 1796, lám. 105. Clodoveo figura en ella con un escudo dividido en dos partes, que tiene a la derecha tres sapos y a la izquierda tres flores de lis; estatua de Clodoveo, en la *Hofkirche* de Innsbruck (conjunto escultural de la tumba de Maximiliano); el rey franco está representado con el mismo escudo bipartito, pero en sentido inverso, con las flores de lis a la derecha (*cf.* K. Zimmeter, *Führer durch die Hofkirche*, lám. frente a la p. 6); la estatua fue realizada según dibujos de Cristóbal Amberger.

IV. LA CONSAGRACIÓN DE LOS DUQUES DE NORMANDÍA

P. 277, n. 16. Son erróneas las indicaciones que se han dado antes sobre los manuscritos que nos dieron a conocer el ritual de esta ceremonia, y deben rectificarse como se va a ver. Debo a la amabilidad del señor Enrique Labrosse, director de las Bibliotecas y Archivos Históricos de la ciudad de Ruán, el haber podido reconocer y enmendar esos errores.

Chéruel y Delachenal sólo conocieron el ritual ducal normando por copias del siglo XVII, y al parecer cada uno por una copia diferente: el primero, por la que está incluida en el manuscrito conservado en los Archivos Municipales de Ruán bajo el rubro A/38, y el segundo por la del manuscrito S I del mismo depósito. Sin embargo, existe una transcripción mucho más antigua de este texto: se la puede encontrar en el fol. 181 del célebre *Bénédictionnaire* de Robert de Jumièges, conservado en la Biblioteca de Ruán bajo el rubro Y 7 y publicado en 1903 por H. A. Wilson (*The Benedictional of Archbischop Robert; Bradshaw Soc.*, XXIV). El propio *Bénédictionnaire* fue escrito en Inglaterra, probablemente en Winchester, hacia fines del siglo X, y llevado a Normandía, a Jumièges, en 1052, por el arzobispo de Canterbury, Robert, exiliado como consecuencia del triunfo de su enemigo, el conde Godwin. Pero los fols. 181 a 183 son de una escritura diferente del conjunto del manuscrito, y notablemente más reciente. Sin duda hay que fecharlos en el siglo XII, como hizo Omont (*Catalogue général des ms. des Bibliothèques des Départements; Ruán*, núm. 369). Wilson las sitúa a fines del siglo XIII (*op. cit.*, p. 157, n. 4); pero Labrosse, después de un examen personal del manuscrito, tuvo a bien hacerme saber que esta fecha es seguramente muy anterior. El texto dado por Wilson está en todo conforme con el de Martene, que no ha indicado su fuente.

Wilson (p. 196) ha mostrado claramente que el redactor del *Officium ad ducem constituendum* sacó simplemente el material de su liturgia de la *Consecratio regis* anglosajona, contenida en la parte antigua del citado libro de bendiciones (pp. 140 ss. de la edición). En suma, escribió el ritual de la consagración ducal con extractos del de la consagración real: *1)* juramento del rey; *2)* fórmulas litúrgicas referentes a la entrega del anillo y de la espada; *3)* bendición, con la que se clausura el ritual ducal; pero en el ritual real se sitúa antes la entronización. Resulta instructivo ver así que el ceremonial del advenimiento de un gran feudatario calcaba los lineamientos del rito del advenimiento real. Pero esta copia, en realidad, es más bien un extracto: la unción, en particular, sigue siendo un acto puramente monárquico.

V. MILAGRO PÓSTUMO DEL REY JACOBO II

P. 487, n. 26. Matton publicó en el *Bulletin de la soc. académique de Laon,* XV (1865), pp. 14-22, el acta fechada el 28 de septiembre de 1703 de una curación milagrosa obtenida por la intercesión de Jacobo II: una joven, hospitalizada en el Hôtel-Dieu de Fère-en-Tardenois, donde se la consideraba afectada del "mal caduco", se habría curado después de hacerle una novena al piadoso rey. Del acta surge con mucha claridad que con el nombre de "mal caduco" se habían calificado accidentes nerviosos producidos como consecuencia de un intenso terror, y que duraban desde hacía nueve años.

VI. GRATIA GRATIS DATA

Varios textos citados antes (especialmente los de Félix Fabri, p. 231; de Benedicto XIV, p. 380, n. 108; de Du Laurens, p. 435) califican el don de curación, acordado por Dios a varios príncipes, como *gratia gratis data* o *donum gratis datum.* Al reproducir y, a veces, traducir estos textos, omití indicar que ellos sólo son inteligibles si tenemos presente una teoría teológica, que en otro tiempo era común entre los espíritus cultivados, pero que hoy es conocida menos universalmente: la distinción entre la *gratia gratis data* y la *gratia gratum faciens.* La primera de estas dos gracias no modifica para nada al que la recibe en su ser íntimo; simplemente lo hace capaz de cooperar, a través de ciertos actos, en la salvación de otros. La segunda es de un orden mucho más elevado: vuelve agradable a los ojos de Dios a la persona que es objeto de ella; de otro modo, "la une a Dios", según palabras textuales de santo Tomás (*Summa theol.*, Ia., II æ, qu. CXI, a.I). El don del milagro es un ejemplo clásico de *gratia gratis data;* las curaciones reales eran sólo una forma particular de milagro; de ahí las expresiones consignadas más adelante.

VII. LOS SÉPTIMOS HIJOS O HIJAS, LA FLOR DE LIS Y SAN MARCULFO

Libro segundo, cap. VI, § 3. Agréguense a lo que se dice en el texto sobre los poderes del séptimo hijo las siguientes informaciones, que clasifico por país:

Hungría. "Según una antigua creencia difundida en Folso-Boldogfalva (dép. Udvarhely), el séptimo hijo, si es piadoso, no blasfema y a la edad de siete años se le unta la uña del pulgar de la mano derecha con aceite de adormidera, tiene el don de descubrir los tesoros ocultos mirando a través de su uña que se ha vuelto transparente." *Revue des traditions populaires*, XIII (1898), pp. 120-121. (Obsérvese la obsesión de la cifra siete: *séptimo* hijo, *siete* años.)

Francia, Bretaña. "Correspondencia entre el intendente y los señores de Breteuil y Malesherbes para la ejecución de órdenes del rey, que disponen que se vigile al señor Fouquet, de la parroquia de Lecousse, cerca de Fougères, quien pretende curar en forma milagrosa las escrófulas por haber nacido séptimo hijo varón de su familia y por llevar en el mentón una especie de flor de lis." *Inventaire sommaire des Archives Départamentales, Ille et Vilaine*, c. 206; *cf. Revue des trad. popul.*, XXI (1906), p. 405.

País de Dol. Los hijos séptimos, o las séptimas hijas, que llevan en cualquier parte de su cuerpo la flor de lis, pueden curar las escrófulas. "Si las escrófulas son mortales, no pasa una semana después del tacto sin que sobrevenga el deceso." *Rev. des trad. popul.*, VIII (1893), p. 374.

País Nantés y Vendée. El séptimo hijo lleva una flor de lis debajo de la lengua o en el brazo y cura toda clase de enfermedades. *Rev. des trad. popul.*, XV (1900), p. 591.

Baja Normandía. Los séptimos hijos o las séptimas hijas curan ciertos males. *Rev. des trad. popul.*, XXIV (1909), p. 65.

Loir-et-Cher. "El menor de siete varones en una familia en la que no hay más que varones posee el don de curar los humores fríos [las escrófulas]. Se le da el nombre de *Marcou.*" *Rev. des trad. popul.*, XV (1900), p. 123. *Cf. ibid.*, p. 381, donde se ve que el *Marcou* cura también algunas otras enfermedades.

Berry. Se me hace notar que todavía en nuestros días, en un poblado de Berry, un séptimo hijo varón ejercía muy recientemente —y quizás ejerce todavía— su maravilloso poder. Al parecer tocaba para toda clase de enfermedades, pero únicamente en la noche del Jueves al Viernes Santo (volvemos a encontrar aquí el rasgo que distingue al día viernes, y especialmente al Viernes Santo, de ser especialmente favorable a las curaciones). Una clientela numerosa acudía a él, que no estaba constituida sólo por pobres: se me dice que una de esas noches "pudo verse a su puerta, además de muchos carros, un automóvil".

Por último debo señalar que F. Duine, *Rev. des trad. popul.*, XIV (1899), p. 448, da la siguiente referencia a propósito de los séptimos hijos, que yo no he podido utilizar: L. Morel, en su edición de *Macbeth*, texto en inglés, París, Hachette, 1888, p. 226.

VIII. ADICIONES Y RECTIFICACIONES VARIAS

P. 210. La etimología del nombre David, dado por el hermano Guillermo de Sauqueville, está tomada visiblemente de san Jerónimo, *De nominibus hebraicis*; Migne, *P. L.*, t. 23, col. 857.

P. 211, n. 87. Bibliografía de Tolomeo de Luca: parece referirse a los escritos políticos de Tolomeo en J. Bauermann, *Studien zur politischen Publizistik in der Zeit Heinrichs VII und Ludwigs des Bayern*, Breslau [Auszug einer Breslauer Diss.]; pero de esta obra sólo conozco la breve reseña que le dedicó Buchner, *Histor. Jahrbuch*, XLI (1921), pp. 336-337.

P. 232. En la traducción del texto de Álvarez Pelayo, 12, sustitúyanse las palabras "el rey Sancho" por "el ilustre rey don Sancho".

P. 358. *Culte de Saint Marcoul.* Agréguese Blois, iglesia de San Nicolás (*Revue des traditions populaires*, XV, 1900, p. 123).

P. 289, n. 42. Sobre la historia de la comunión bajo las dos especies, se puede ver el resumen que G. Constant incluyó al frente de su obra titulada *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces (Biblioth. des Écoles de Rome et d'Athènes,* fasc. 128), 1923, pp. 1 ss.; indicaciones muy breves sobre la comunión imperial y real, pp. 7, n. 1, y 6. Constant parece creer, por cierto equivocadamente, que los reyes de Francia, desde la bula de Clemente VI, sólo usaron el cáliz el día de su consagración; sobre la concesión de la comunión *sub utraque* a Maximiliano II, *ibid.*, p. 153.

P. 311, n. 83. Sobre los falsos Hincmaros, debió remitirse también a E. Lesne, *La lettre interpolée d'Hadrien I à Tilpin et à l'église de Reims au IXe siècle; Le Moyen Âge*, 1913, pp. 325 y 389.

P. 366 y n. 77. Por error indiqué que se encontraban en Alsacia, Saales, Bourg y Bruche. Estas localidades, que fueron anexadas por Alemania en 1871, hoy forman parte del departamento del Bajo Rin, pero son en realidad lorenesas. En el Antiguo Régimen estaban incluidas en la Lorena ducal.

P. 450. No pude encontrar en Celso el pasaje al que alude Forcatel. Es probable que las referencias de este inventivo jurisconsulto no deban tomarse como artículos de fe.

P. 453, n. 145. Algunas cifras de enfermos tocados referentes a Luis XIII están dadas según la *Gazette de France* en la *Revue des traditions populaires,* XVII (1902), p. 417.

P. 464. Actitud de la realeza francesa con respecto a los séptimos hijos. Vincúlese a las medidas adoptadas por el arzobispo de Burdeos la correspondencia del siglo XVIII; encontré la indicación demasiado tarde para conseguir a tiempo una copia.

P. 519. Al hablar de Jorge Bull, de quien cito un sermón, debí indicar la época exacta en que vivió este teólogo, que en otro tiempo llegó a tener prestigio europeo, pero cuyo nombre está hoy completamente olvidado. La edición de que me serví y que está indicada en la nota es de 1816, lo que podría inducir a error: Bull nació en 1634 y murió en 1710; sus sermones se publicaron póstumamente.

P. 558. *Charles II touchant les écrouelles.* Se encontrará en la *Revue Historique*, t. 119 (1915), p. 431, una reseña de la edición de la *History of England* de Macaulay, a cargo de C. H. Firth (tomos IV, V y VI), de donde surge que una de las láminas de esta edición muestra a "Carlos II tocando escrófulas". No pude ver por mí mismo la obra. Según parece, se trata de una reproducción de una de las obras clasificadas antes con los núms. 12 y 13. Por otra parte, en las reproducciones del núm. 13 indicadas antes, conviene agregar la que Chr. Barfoed publicó en su *Haands-Paalaeggelse* frente a la p. 72.

P. 573. *Diadema y corona.* Según M. J. Maurice (*Bulletin de la Soc. Nationale des Antiquaires*, 1921, p. 233), la "corona con incrustaciones de piedras finas y joyas", por oposición a la diadema "de los reyes de Oriente" y de Diocleciano, fue introducida en el Imperio romano por Constantino el Grande, a imitación de los reyes de Israel. Se habría convertido en insignia de los emperadores por oposición a la diadema, que siguió siendo la insignia de los césares. De ella derivaría la corona de los reyes de Francia.

P. 584. Sobre Juan Golein, habría correspondido remitir a la bibliografía dada por A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France*, IV, núm. 3344. Obsérvese que la referencia a Ant. Thomas, *Mél. [d'archéologie et d'histoire] de l'école de Rome..*, II, 455, carece de objeto.

BIBLIOGRAFÍA

Se encontrarán seguidamente dos categorías de indicaciones bibliográficas.

Unas, mucho menos numerosas —que constituyen la sección I—, se refieren a un cierto número de obras relativas a la realeza en general o a las realezas francesa e inglesa en particular, que serán citadas en numerosas ocasiones a lo largo de mi exposición. No tienen otro objeto que facilitar las referencias. De ninguna manera he pretendido proporcionar sobre este punto una bibliografía —ni siquiera una bibliografía *seleccionada*— que fuera exhaustiva. Para cada libro o memoria indiqué entre paréntesis, cuando correspondía, las páginas donde se aludía en particular a la realeza taumatúrgica.

Las indicaciones del segundo orden —secciones II y siguientes— se refieren más específicamente al poder de curación; y en la sección VII, a esa otra forma de la creencia en el carácter milagroso de los reyes, que fue la superstición del "signo" real. Las hice tan completas como me fue posible, aunque no absolutamente completas. Esta salvedad no se refiere únicamente a las omisiones involuntarias que sin duda debo haber cometido. Además de ellas dejé de lado, con total conocimiento de causa, algunos raros artículos de revista que me parecieron demasiado insignificantes como para que valiera la pena nombrarlos. En un tema que siempre fue de gran atracción para los aficionados a "curiosidades" históricas, se hacía indispensable una buena poda, dado que demasiados escritores, más audaces o ingenuos que competentes, se sintieron tentados por él —especialmente

en Inglaterra. Pero procedí en esto con mucha discreción, pues recordé que a lo largo de mis investigaciones, con frecuencia una nota breve, que en el fondo no tenía demasiada importancia, me había proporcionado sin embargo una referencia preciosa. Cuando las fuentes se hallan tan dispersas, el trabajador más inexperto debe ser bienvenido si aporta un texto inédito.[1]

Incluí en esta bibliografía, junto a los trabajos dedicados específicamente al poder taumatúrgico, o al signo real, un gran número de libros o de artículos que, aunque trataban de temas más generales, suministraban indicaciones útiles sobre una u otra de estas dos manifestaciones. En estos casos, menciono cada vez las páginas que se deben consultar. Las obras de esta clase no son siempre las menos preciosas. Por supuesto, dejé de lado todo lo que era simple alusión a los hechos ya conocidos, sin ningún enfoque original.

He marcado con un asterisco algunos trabajos que sólo me son conocidos por sus títulos; pero importaba señalarlos a los investigadores, que quizás podrán descubrirlos en las colecciones a las que yo no tuve acceso.

El orden que se sigue dentro de cada subdivisión es, en principio, el alfabético de los nombres de los autores (o de los títulos, en caso de autores anónimos). La única excepción es la sección III, donde se incluyen las obras publicadas antes del siglo XIX sobre el tacto de las escrófulas; en dicha sección adopté la clasificación cronológica. De ese modo pensé que proporcionaba un cuadro más fiel del desarrollo de una literatura cuya evolución interesa en primer lugar a la historia de la creencia en el milagro real.

Por razones de brevedad, suprimí toda indicación de formato cuando se trataba de volúmenes en 8°, y toda indicación de lugar cuando los volúmenes se habían publicado en París. La misma regla se siguió en las referencias que se dieron a lo largo del libro.

[1] Debo agregar que los excelentes artículos publicados por Helen Farquhar con el nombre de *Royal Charities* (véase *infra*, IV, § 3) invalidaron todo lo que se había escrito precedentemente a propósito de la numismática del tacto inglés; ellos me permitieron prescindir de varios trabajos más antiguos que hubiesen estorbado inútilmente mis listas de referencias.

I. OBRAS GENERALES SOBRE LA REALEZA

John Neville Figgis, *The Divine Right of the Kings*, 2ª ed., Cambridge, 1914.

J.-C. Frazer, *The Golden Bough*, 12 vols., 3ª ed., Londres, 1922; *Part I, The Magic Art and the Evolution of Kings*, I, pp. 368-371; *cf. Part II, Taboo and the perils of the soul*, p. 134.

———, *Lectures on the Early History of Kingship*, Londres, 1905 (especialmente p. 126); traducción francesa con el título: *Les origines magiques de la royauté*, 1920, pp. 135-137.

Frantz Funck-Brentano, *L'ancienne France, Le Roi*, 1912 (especialmente pp. 176-181).

J. Hitier, *La doctrine de l'absolutisme; Annales de l'Université de Grenoble*, XV (1903).

Fritz Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter: Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, Leipzig, 1914 [*cf.* mi trabajo en *Revue Historique*, CXXXVIII (1921), p. 247].

G. Lacour-Gayet, *L'éducation politique de Louis XIV*, 1898.

Hans Schreuer, *Die rechtlichen Grundgedanken der französischen Konigskrönung*, Weimar, 1911.

II. EL PODER DE CURACIÓN DE LOS REYES: BIBLIOGRAFÍAS

Ulysse Chevalier, *Topobibliographie*, I, en 4°, 1894-1899, en la palabra *écrouelles* (véase también la palabra *Corbeny*, y en la *Biobibliographie*, II, 2ª ed., 1907, la palabra *Marcoul (st)*.

Index Catalogue of the Surgeon General's Office U. S. Army, *XII*, en 4°, Washington, 1891, en la palabra *scrofula*, pp. 793 ss. y más particularmente pp. 805 ss.; *Second Series*, XV, 1910, p. 347.

Alphonse Pauly, *Bibliographie des sciences médicales*, 1874, cols. 1092-1094.

Julius Rosenbaum, *Addimenta ad Lud. Choulant Bibliothecam medico-historicam, Halle*, 1842-1847, I, p. 43; II, pp. 63-64.

III. EL TACTO DE LAS ESCRÓFULAS: OBRAS ANTERIORES AL SIGLO XIX

1. *Obras francesas*

Vincentius [Cigauld], *Allegationes super bello ytalico,* 1512, último capítulo, p. XXXIX v; reeditado en V. Cigauld, *Opus laudabile et aureum* [1516].

Johannes Ferraldus (J. Ferrault), *Insignia peculiaria christianissimi francorum. regni, numero viginti, seu totidem illustrissimae francorum coronae prerogativae ac preeminentiae,* 1520; "*Ius quartum*", pp. 45-47.

Jacques Bonaud de Sauset, *Panegyricus ad Franciam Franciaeque regem,* en apéndice a Joannes de Terra Rubea, *Contra rebelles suorum regum* (tres tratados que editó el propio Bonaud), Lyon, 1526, p. CX v.

Carolus Degrassalius (Ch. de Grassaille), *Regatium Franciae jura omnia,* Lyon, 1538, lib. I, pp. 62-65.

Bartholomeus Faius (B. Faye d'Espeisse), *Energumenicus,* 1571, pp. 154-156.

Stephanus Forcatulus (Et. Forcatel), *De Gallorum, imperio et philosophia libri,* VII, Lyon, 1595, pp. 128-132.

H. Morus (Meurier), *De sacris unctionibus libri tres,* 1593, pp. 260-262.

Andreas Laurentius (A. du Laurens), *De mirabili strumas sanandi vi solis Galliae Regibus Christianissimis divinitus concessa,* 1609.[2]

André Favyn, *Histaire de Navarro,* fol., 1612, pp. 1055-1063.

I. Barbier, *Les miraculeux effects de la sacrée main des Roys de France Tres-Chrestiens: pour la guerison des Malades et conversion des Heretiques,* 1618.

P. de l'Ancre, *L'incredulité et mescreance du sortilege plainement convaincue,* en 4°, 1622, pp. 156-173.

[2] Para las ediciones sucesivas de esta obra y sus traducciones, así como para la biografía de su autor, véase E. Turner, *Bibliographie d'André du Laurens... avec Quelques remarques sur sa biographie; Gazette hebdomadaire de médecine et de chirurgie,* XXVII (1880), pp. 329, 381, 413.

Michael Mauclerus (M. Mauclerc), *De monarchia divina, ecclesiastica et seculari christiana, deque sancta inter ecclesiasticam et secularem illam coniuratione, amico respectu, honoreque reciproco, in ordine ad aeternam non omissa temporali felicitatem,* fol. 1 622, lib. VII, cap. X, cols. 1565-1569.

Hippolyte Raulin, *Panegyre orthodoxe, mystérieux et prophetique sur l'antiquité, dignité, noblesse et splendeur des fleurs de lys,* 1625, pp. 116-180.

René de Ceriziers, S. J., *Les heureux commencemens de la France chrestienne sous l'apostre de nos roys S. Remy,* en 4°, Reims, 1633, pp. 190-206.

Besian Arroy, *Questions décidées, sur la Justice des Armes des Rois de France, sur les alliances avec les heretiques ou infidelles et sur la conduite de la conscience des gens de guerre,* 1634, pp. 39-46.

[Daniel de Priezac], *Vindiciae gallicae adversus Alexandrum Patricium Armacanum, theologum,* 1638, pp. 60-65.

Louis Maimbourg, S. J., *De Galliae regum excellentia, ad illud D. Gregorii Magni: quanto caeteros homines Regia dignitas antecedit; tanto caeterarum gentium Regna Regni Francici culmen excedit, Panegyricus in solemnibus Rhotomag. gymnasii comitiis... dictus XIII Kal. Decemb. anno 1640,* pequeño en 4°, Ruán, 1641, pp. 26-34.

Dom Guillaume Marlot, *Le théâtre d'honneur et de magnificence préparé au sacre des roys,* en 4°, Reims, 1643; 2ª ed., 1654, pp. 710-724 y 757-760.

Guillaume du Peyrat, *L'histoire ecclesiastique de la Cour ou les antiquitez et recherches de la chapelle et oratoire du Roy de France,* en 4°, 1645, pp. 793-819.

Theodore y Denys Godefroy, *Le ceremonial françois,* 2 vols., fol., 1649.

Jean Baptiste Thiers, *Traité des superstitions,* en 12, 1679, pp. 424-441 (cap. XXXVI); 4ª edición con el título *Traité des superstitions qui regardent les sacremens,* I; en 12, 1777, pp. 431-462 (lib. VI, cap. IV).

Menin, *Traité historique et chronologique du sacre et couronnement des rois et reines de France,* 2ª ed., en 12, Amsterdam, 1724 (la primera es de 1723), pp. 323-329.

[Regnault, canónigo de Saint-Symphorien de Reims], *Dissertation*

historique touchant le pouvoir accordé aux Rois de France de guerir des écroüelles, accompagné [sic] *de preuves touchant la verité de la sainte Ampoule;* a continuación de *l'Histoire des sacres de nos rois,* del mismo autor, Reims, 1722.

Pierre le Brun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses,* nueva ed., II, en 12, 1750, pp. 112-135.

Oroux, *Histoire ecclésiastique de la cour de France,* en 4°, 1776, pp. 180-184.[3]

2. *Obras inglesas*

William Tooker, *Charisma sive donum sanationis seu explicatio totius quaestionis de mirabilium sanitatum gratia, in qua praecipue agitur de solenni et sacra curatione strumae, cui Reges Angliae rite inaugurati divinitus medicati sunt et quan serenissima Elizabetha, Angliae, Franciae et Hiberniae Regina, ex coelesti gratia sibi concessa, Applicatione manuum suarum, et contactu morbidarum partium, non sine Religiosis ceremoniis et precibus, cum admirabili et faelici successu in dies sanat,* pequeño en 4°, Londres, 1597.

William Clowes, *A right frutefull and approved treatise for the artificiall cure of that malady called in Latin, Struma, and in English, the Evill, cured by Kynges and Queenes of England,* pequeño en 4°, Londres, 1602.

To the Kings most Excellent Majesty The Humble Petition Of divers hundreds Of the Kings poore Subjects, Afflicted with that grievous Infirmitie Called the Kings Evill. Of which by his Majesties absence they have no possibility of being cured, wanting all meanes to gain accesse to his Majesty, by reason of His abode at Oxford, Londres, *Printed for John Wilkinson, Feb. 20, Anno Dom.* 1643, *plaquette* [8 pp.] (British Museum Thomason Tracts E 90 [6]).[4]

[3] La obra de René Moreau, *De manu Regia, oratio panegyrica et inauguralis habita in collegio Cameracensi regio,* París, 1623, citada por Rosenbaum, I, p. 43, y por Pauly, col. 1092, a propósito del tacto, es en rigor un panegírico de Luis XIII donde sólo incidentalmente se hace mención al tacto (p. 5 y sobre todo pp. 18-19).

[4] La portada está reproducida por Ch. Cox, *The Parish Register of England (The Antiquary's Books),* Londres [1910], p. 181.

John Bird, *Ostenta Carolina, or the late Calamities of England with the Authors of them. The great happiness and happy government of K. Charles II ensuing, miraculously foreshewn by the Finger of God in two wonderful diseases, the Rekets and Kings-evil. Wherein is also proved, I that the rekets after a while shall seize in no more children but vanish by means of K. Charles II,* II *that K. Charles II is the last of Kings which shall so heal the Kings-evil,* pequeño en 4°, Londres, 1661.

Χειρεξοχη. *The Excellency or Handywork of the Royal Hand,* pequeño en 4°, Londres, 1665.

Richard Wiseman, *Severall Chirurgical Treatises,* libro IV: *A Treatise of the King's Evil,* cap. I, *Of the Cure of the Evil by the King's touch,* 1ª ed., Londres, 1676; 6ª ed., 1734, I, pp. 392-397.

J. Browne, *Adenochoiradelogia; or an anatomick-chirurgical treatise of gandules and strumaes, or king's evil swellings; together with the royal gift of healing, or cure thereof by contact or imposition of hands, performed for above 640 years by our kings of England, continued with their admirable effects and miraculous events; and concluded with many wonderful examples of cures by their sacred touch,* Londres, 1684. (La tercera parte, titulada *Charisma Basilikon or the Royal Gift of Healing Strumaes or Kings-Evil,* está dedicada especialmente al milagro real y se halla numerada aparte; salvo indicación en contrario, mis citas se refieren a ella.)

Richard Carr, *Epistolae medicinales variis occasionibus conscriptae,* Londres, 1691, ep. XIV, pp. 152-158.

A Letter from a gentleman at Rome to his friend in London, giving an account of some very surprizing Cures in the King's Evil by the Touch, lately effected in the Neighbourhood of that City... Translated of the Italian, pequeño en 4°, Londres, 1721.

William Beckett, *A free and impartial inquiry into the antiquity and efficacy of touching for the cure of the King's evil... Now first published in order to a compleat confutation of that supposed supernatural power lately justified in a pamphlet, intituled A letter from a gentleman at Rome to his friend in London...,* pequeño en 4°, Londres, 1722.

Richard Blackmore, *Discourses on the Gout, a Rheumatism and the King's Evil,* en 12, Londres, 1726.

[Samuel Werenfels], *Occasional thoughts on the power of curing for the king's-evil ascribed to the kings of England,* pequeño en 4°, Londres, 1748 (constituye la segunda parte, con título y numeración separados, del folleto titulado *A Dissertation upon superstition in natural things,* pequeño en 4°, Londres, 1748).

*John Badger, *Cases of Cures of the King's Evil perfected by the royal touch,* Londres, 1748 (indicado *Notes and Queries,* 3ª serie, I [1862], p. 258; parece faltar en el Museo Británico).

[John Douglas], *The Criterion or Miracles examined with a view to expose the pretensions of Pagans and Papists to compare the Miraculous Powers recorded in the New Testament with those said to subsist in Later Times, and to shew the great and material Difference between them in Point of Evidence: from whence it will appear that the former must be True, and the latter may be False,* en 12, Londres, 1754, pp. 191-205.

3. *Obras escritas por autores ajenos a Inglaterra y a Francia*

Martín Delrío, S. J., *Disquisitionum magicarum libri sex,* lib. I, cap. III, qu. IV, Mayence, 1606, I, pp. 57-65;[5] por completar en algunos puntos con la edición de 1624, en 4°, Mayence, pp. 24-27.

O. Wieselgreen, "*The Kings Evil*", *Zwei gleichzeitige Berichte; Archiv für Kulturgeschichte,* XII (1916), pp. 410-411 (relatos de viajeros suecos Rosenhane —en Londres, 1629— y Gyldenstolpe —en Versalles, 1699—).

Alexander Patricius Armacanus [Jansenius], *Mars Gallicus seu de iustitia armorum et foederum regis Galliae libri duo: editio novissima* (2ª ed.), s. l., 1636, lib. I, c. 13, pp. 65-72 (la primera edición, fol., 1635).

[5] La primera edición es de 1593, fol., Maguncia (yo no la he visto).

Doctor Francisco Martí y Viladamor, *Cataluna en Francia, Castilla sin Cataluna y Francia contra Castilla. Panegyrico glorioso al christianissimo monarca Luis XIII el Iusto*, Barcelona, 1641, cap. XI, pp. 81-84.

Philippus Camerarius, *Operae horarum subcisivarum sive meditationes historicae; Centuria tertia*, cap. XLII, *De peculiaribus donis Regum et Principum nonnullorum sanandi aegrotos et peculiaribus eorum notis*, en 4°, Francfort, 1644, pp. 143-146;[6] *cf.* la traducción francesa por S[imon] G(oulard]: *Le Troisiesme volume des meditations historiques de M. Philippe Camerarius*, en 4°, Lyon, 1610, pp. 171-175 (con agregados).

Johannes Jacobus Chifletius (J. J. Chiflet), *De ampulla Remensi nova et accurata disquisitio*, fol., Amberes, 1651 (especialmente pp. 57-58).

Joannis Lazari Gutierrii (J. L. Gutiérrez), *Opusculum de Fascino*, en 4°, Lyon, 1653, pp. 153-156.

* Ge. Trinkhusius, *De curatione regum per contactum*, Jena, 1667 (indicado Rosenbaum, *Addimenta*, II, p. 64).

Gaspar a Reies, *Elysius jucundarum quaestionum campus*, en 4°, Francfort del Meno, 1670, qu. XXIV y XXVIII.

Daniel Georgius Morhovius (Morhof), *Princeps medicus*, *plaquette* pequeño en 4°, Rostock, 1665, 48 pp; reproducido en D. G. Morhofi, *Dissertationes academicae*, en 4°, Hamburgo, 1699.

Johannes Joachimus Zentgraff, *Disputatio prior de tactu Regis Franciae, quo strumis laborantes restituuntur*, *plaquette* pequeño en 4°, Wittenberg, 1667 (16 pp.); *Disputatio posterior de tactu Regis Franciae*, *plaquette* pequeño en 4°, mismos l. y f. (16 pp.).

Johann Christian Luenig, *Theatrum ceremoniale historico-politicum*, II, en 4°, Leipzig, 1720, pp. 1015 y 1043-1047.

* S. P. Hilscher, *De cura strumarum contactu regio facta*, en 4°, Jena, 1730.[7]

[6] Indico la más antigua edición que pude consultar. La primera edición de la *Troisième Centurie* apareció en Francfort en 1609 (*cf.* Meusel, *Bibliotheca historica*, I, 2, Leipzig, 1784, p. 338). La obra, que obtuvo mucho éxito, fue reeditada y traducida varias veces.

[7] Rosenbaum, *Addimenta*, II, p. 64, cita como refiriéndose al tacto o al menos al poder de

IV. EL TACTO DE LAS ESCRÓFULAS: OBRAS POSTERIORES A 1800

1. *Generalidades*

Chr. Barfoed, *Haands Paalaeggelse (Medicinsk-Historiske Smaaskriften ved Vilhelm Maar, 8)*, en 12, Copenhague, 1914.

Joseph M. Batista y Roca, *Touching for the King's Evil; Notes and Queries*, 12ª serie, III (1917), pp. 480-482.

* J. R. Billings, *The King's Touch for Scrofula; Proceedings of Charaka Club New-York*, II.

Paulus Cassel, *Le roi te touche*, Berlín, 1864 (* 2ª ed., Berlín, 1878).

A. Chéreau y A. Delambre, *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, t. 32, 1885, artículo *ecrouelles*, pp. 481-486.

L. Choulant, *Die Heilung der Skrofeln durch Königshand; Denkschrift zur Feier der fünfzigjährigen Amtsführung... J. A. W. Hedenus... hgg. von der Gesellschaft für Natur-und Heilkunde in Dresden*, Dresden, 1833.

Raymond Crawfurd, *The King's Evil*, Oxford, 1911.

Ebstein, *Die Heilkraft der Könige; Deutsche mediz. Wochenschrift*, 1908, I, pp. 1104-1107.

———, *Zur Geschichte der Krankenbehandlung durch Handauflegung und verwandte Manipulation; Janus*, 1910, pp. 220-228, y 1911, pp. 99-101.

E. Gurlt, *Geschichte der Chirurgie und ihrer Ausübung*, 3 vols., Berlín, 1898, I, pp. 104, 108 y 110; II, pp. 139 y 871; III, p. 570.

L. Landouzy, *Le Toucher dès Ecrouelles. L'Hôpital Saint-Marcoul. Le Mal du Roi*, en 4°, 1907 (*imprimé pour la session rémoise de l'Assoc. franç. pour l'Avancement des sciences*, desarrollo de un artículo más corto aparecido en la *Presse Médicale*, 10 de mayo de 1905).

curación de los reyes, la obra siguiente: Mich. Bernh. Valentin, *De herniis arcano regis Galliarum absque sectione curandis*, Giessen, 1697. Presumiblemente hay que identificarla con la *Disputatio VI: De nova herniarum cura*, incluida en la *Polychresta exotica* de Michael Bernhardus Valentinus, en 4°, Francfort, 1700. Se habla allí de un remedio para la hernia llamado el *secreto del rey*, simple receta farmacéutica con cuyo nombre se procura atrapar la imaginación de las gentes, pero sin relación alguna con el milagro real.

* M. A. Starr, *The King's Evil and its Relation to Psychotherapy; Medical Record New-York*, 1917 y 1918.

2. *Obras relativas al rito francés*

E. Brissaud, *Le mal du roi; Gazette hebdomadaire de médecine et de chirurgie*, XXII (1885), pp. 481-492.

Dr. Cabanès, *Remédes d'autrefois*, 2ª serie, en 12, 1913, pp. 5-74.

Abbé Cerf, *Du toucher des écrouelles par les rois de France; Travaux Acad. Reims*, XLIII (1865-1866), pp. 224-288.

Alfred Franklin, *Les rois de France et les écrouelles; Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière*, IV (1891), pp. 161-166; artículo reproducido en A. Franklin, *La vie privée d'autrefois, Les médecins*, en 12, 1892, pp. 254-268.

A. Jal, *Dictionnaire critique de biographie et d'histoire*, en la palabra *écrouelles*, 2ª ed., 1872, pp. 522-523.

C. Leber, *Des cérémonies du sacre*, 1825, pp. 447-461 y 523-524.

Ad. Lecocq, *Empiriques, somnambules et rebouteurs beaucerons*, Chartres, 1862, pp. 11-19.

E. Marquigny, *L'attouchement du roi de France guérissait-il des écrouelles? Études religieuses, historiques et littéraires*, 4ª serie, I (1868), pp. 374-390.

Giovanni Martinotti, *Re taumaturghi: Francesco I a Bologna nel 1515; L'Illustrazione Medica Italiana*, IV (1922), pp. 134-137.

R. de Maulde-La-Clavière, *Les origines de la Révolution française au commencement du XVIᵉ siècle*, 1889, pp. 26-28.

———, *Les diplomatie au temps de Machiavel*, 1892, I, pp. 52 y 60 (aparecido también en 1893 con el título *Histoire de Louis XII, Deuxième partie: La diplomatie*, I).

Roshem, *Les écrouelles, leur étiologie, leur traitement vers 1690; Paris Médical*, XIII (1923, número del 17 de marzo), *Veriétés*, pp. VI-X.

Karl Wenck, *Philipp der Schöne von Frankreich, seine Persönlichkeit und das Urteil der Zeitgenossen*, en 4°, Marburgo, 1905, pp. 54-57.

3. *Obras relativas al rito inglés*

William Andrews, *The Doctor in History, Literature, Folklore etc.*, Hull y Londres, 1896, pp. 8-23.

H. François-Delaborde, *Du toucher des écrouelles par les rois d'Angleterre; Mélanges d'histoire offerts* a *M. Ch. Bémont*, 1913.[8]

Helen Farquhar, *Royal Charities; The British Numismatic Journal*, XII (1916), pp. 39-135; XIII (1917), pp. 95-163; XIV (1918), pp. 89-120; XV (1919), pp. 141-184.

Karl Feyerabend, *Bilder aus der englischen Kulturgeschichte* I. *Die königliche Gabe; Die Grenzboten*, 1904, I, pp. 703-714 y 763-773.

Fielding H. Garrison, *A Relic of the King's Evil in the Surgeon General's Library (Washington, D. C.); Proceedings of the Royal Society of Medicine*, VII (1914), *Section of the History of Medicine*, pp. 227-234.[9]

Emanuel Green, *On the Cure by Touch, with Notes on some Cases in Somerset; Proceedings of the Bath Natural History and Antiquarian Field Club*, V (núm. 2, 1883), pp. 79-98.

Edward Law Hussey, *On the Cure of Scrofulous Diseases Attributed to the Royal Touch; The Archaeological Journal*, X (1853), pp. 187-211; *cf. ibid.*, p. 337.

Thomas Lathbury, *A History of the Convocation of the Church of England*, 2ª ed., Londres, 1853, pp. 428-439.

W. E. H. Lecky, *History of England in the Eighteenth Century*, Londres, 1892, I, pp. 84-90.

Cornelius Nicholls, *On the Obsolete Custom of Touching for the King's Evil; The Home Counties Magazine*, XIV (1912), pp. 112-122.

Thomas Joseph Pettigrew, *On Superstitions Connected with the History and Practice of Medicine and Surgery*, Londres, 1844, pp. 117-154.

[8] El artículo del mismo autor, aparecido con el título *Le toucher des écrouelles par les rois d'Angleterre; Bulletin soc. antiquaires de France*, 1913, pp. 86-88, es una especie de resumen del de las *Mélanges Bémont*.

[9] Apareció en alemán un resumen de este artículo bajo el título *Medizinisch-historische Denkmäler des Königsübels in der Medizinischen Bibliothek des Kriegsministeriums zu Washington; Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, VI (1913), pp. 113-116.

The Royal Cure for the King's Evil; British Medical Journal, 1899, II, pp. 1182-1184; *cf. ibid.*, p. 1234.

W. Sparrow Simpson, *On the Forms of Prayer Recited "at the Healing" or Touching for the King's Evil; The Journal of the British Archaeological Association*, 1871, pp. 282-307.

Archibald John Stephens, *The Book of Common Prayer with Notes Legal and Historical; Ecclesiastical History Society*, en 4°, Londres, 1850, II, pp. 990-1005.

V. LOS ANILLOS CURADORES[10]

Raymond Crawfurd, *The Blessing of Cramp-rings. A Chapter in the History of the Treatment of Epilepsy; Studies in the History and Method of Science*, editado por Charles Singer, I, Oxford, 1917, pp. 165-187.

Georg F. Kunz, *Rings for the Finger, from the Earliest Known Times to the Present*, Filadelfia y Londres, 1917, pp. 336 ss.

Hermentrude, *Cramp-rings; Notes and Queries*, 5ª serie, IX (1878), p. 514.

William Jones, *Finger-ring Lore*, 2ª ed., Londres, 1890, pp. 522-526 (reproducción aproximadamente textual del artículo de Waterton, antes indicado).

J. Stevenson, *On Cramp-rings; The Gentleman's Magazine*, 1834, I, pp. 48-50; reproducido en *The Gentleman's Magazine Library*, ed. G. L. Gomme [t. III], *Popular Superstitions*, Londres, 1884, pp. 39-42.

C. J. S. Thompson, *Royal Cramp and Other Medycinable Rings, Plaquette*, pequeño en 4°, Londres, 1921 (10 pp.).

Edmund Waterton, *On a Remarkable Incident in the Life of St Edward the Confessor, with Notices of Royal Cramp-rings; The Archaeological Journal*, XXI (1864), pp. 103-113.

[10] Conviene observar que varias de las obras incluidas anteriormente en las secciones III y IV contienen ocasionalmente algunas indicaciones sobre los anillos de curación.

VI. SAN MARCULFO Y LA PEREGRINACIÓN A CORBENY

Balthasar Baedorf, *Untersuchungen über Heiligenleben der westlichen Normandie*, Bonn, 1913, pp. 24-42.

Ed. de Barthélemy, *Notice historique sur le prieuré Saint-Marcoul de Corbeny; Soc. académique des sciences, arts... de Saint-Quentin*, 3ª serie, XIII (1874-1875), pp. 198-299.

M. A. Benoit, *Un diplôme de Pierre Beschebien, évêque de Chartres: les reliques de Saint Marcoul; Procès-verbaux, Soc. archéolog. Eure-et-Loir*, V (1876), pp. 44-55.

Blat, *Histoire du pèlerinage de Saint Marcoul à Corbeny*, 2ª ed., en 12, Corbeny, 1853.

Oudard Bourgeois, *Apologie pour le pèlerinage de nos roys à Corbeny au tombeau de S. Marcoul, abbé de Nanteuil, contre la nouvelle opinion de Monsieur Faroul, licencié aux droits, doyen et official de Mantes*, pequeño en 4°, Reims, 1638.[11]

H. M. Duplus, *Histoire et pèlerinage de Saint Marcoul*, en 18, Dijon, 1856.

Simon Faroul, *De la dignité des roys de France et du privilege que Dieu leur a donné de guarir les escroüelles: ensemble la vie de saint Marcoul abbé de Nantueil*, 1633.

Charles Gautier, *Saint Marcoul ou Marculphe abbé de Nanteuil, sa vie, ses reliques, son culte...*, en 16, Angers, 1899.

Emile H. van Heurck, *Les drapelets de pèlerinage en Belgique et dans les pays voisins. Contribution à l'iconographie et à l'histoire des pèlerinages*, en 4°, Amberes, 1922.

Abbé Ledouble, *Notice sur Corbeny, son prieuré et le pèlerinage à Saint Marcoul*, Soissons, 1883.

[11] E. de Barthélemy, en su *Notice historique sur le prieuré Saint-Marcoul*, escribió (p. 210): "Oudard Bourgeois publicó una segunda obra en el mismo año: *Traité des droits, privileges et immunités de L'église et monastère de Corbeny*, en 12, 1638". Yo no pude encontrar este libro, que la Biblioteca Nacional no posee. ¿No se habrá producido alguna confusión en la mente de Barthélemy? Tampoco el abate Ledouble, que buscó como yo ese *Tratado*, pudo encontrarlo (*Notice sur Corbeny*, p. 131).

Le Poulle, *Notice sur Corbeny, son prieuré et le pèlerinage de Saint-Marcoul*, Soissons, 1883.

———, *Notice sur la vie de Saint Marcoul et sur son pèlerinage à Archelange*, en 16, Cîteaux, 1879.

C. J. Schépers, *Le pèlerinage de Saint-Marcoul à Grez-Doiceau (canton de Wavre)*, Wallonia, VII (1899), pp. 177-183.

Louis Texier, *Extraict et abrégé de la vie de S. Marcoul Abbé, plaquette*, Saumur, 1648, 8 pp. (a continuación del *Discours touchant la fondation de la chapelle Nostre-Dame de Guarison à Russé)*.

VII. EL "SIGNO REAL"[12]

Otto Geissler, *Religion und Aberglaube in den mittelenglischen Versromanzen*, Halle, 1908, pp. 73-74.

H. Grauert, *Zur deutschen Kaisersage; Histor. Jahrbuch*, XIII (1892), pp. 122 y 135-136.

Ferdinand Lot, *La croix des royaux de France; Romania*, XX (1891), pp. 278-281 (con una nota de Gaston Paris).

Pío Rajna, *Le origini dell'epopea francese*, Florencia, 1884, cap. XII, pp. 294-299.

Antoine Thomas, *Le "signe royal" et le secret de Jeanne d'Arc; Revue Historique*, CIII (1910), pp. 278-282.

VIII. NOTA RELATIVA A LAS CITAS DE DOCUMENTOS MANUSCRITOS Y A LA CRONOLOGÍA

Mediante las abreviaturas siguientes, indiqué los principales repositorios a los que se refieren las llamadas:

Arch. Nat.: Archives Nationales.

Bibl. Nat.: Bibliothèque Nationale.

[12] Agréguese a esta lista, como obra antigua, el libro de Camerarius, *Operae horarum subcisivarum*, citado *supra*, III, § 3.

Brit. Mus.: British Museum.

E. A.: fondos del *Exchequer Accounts*, en el Public Record Office de Londres.

R. O.: Record Office, en Londres (fondos distintos de los *Exchequer Accounts*).

Salvo indicación en contrario, todas las fechas están reducidas al nuevo estilo (comienzo del año el 1º de enero). Las fechas inglesas anteriores al 14 de septiembre de 1752 y las francesas anteriores al 20 de diciembre de 1582 están dadas según el calendario juliano.

ÍNDICE ANALÍTICO